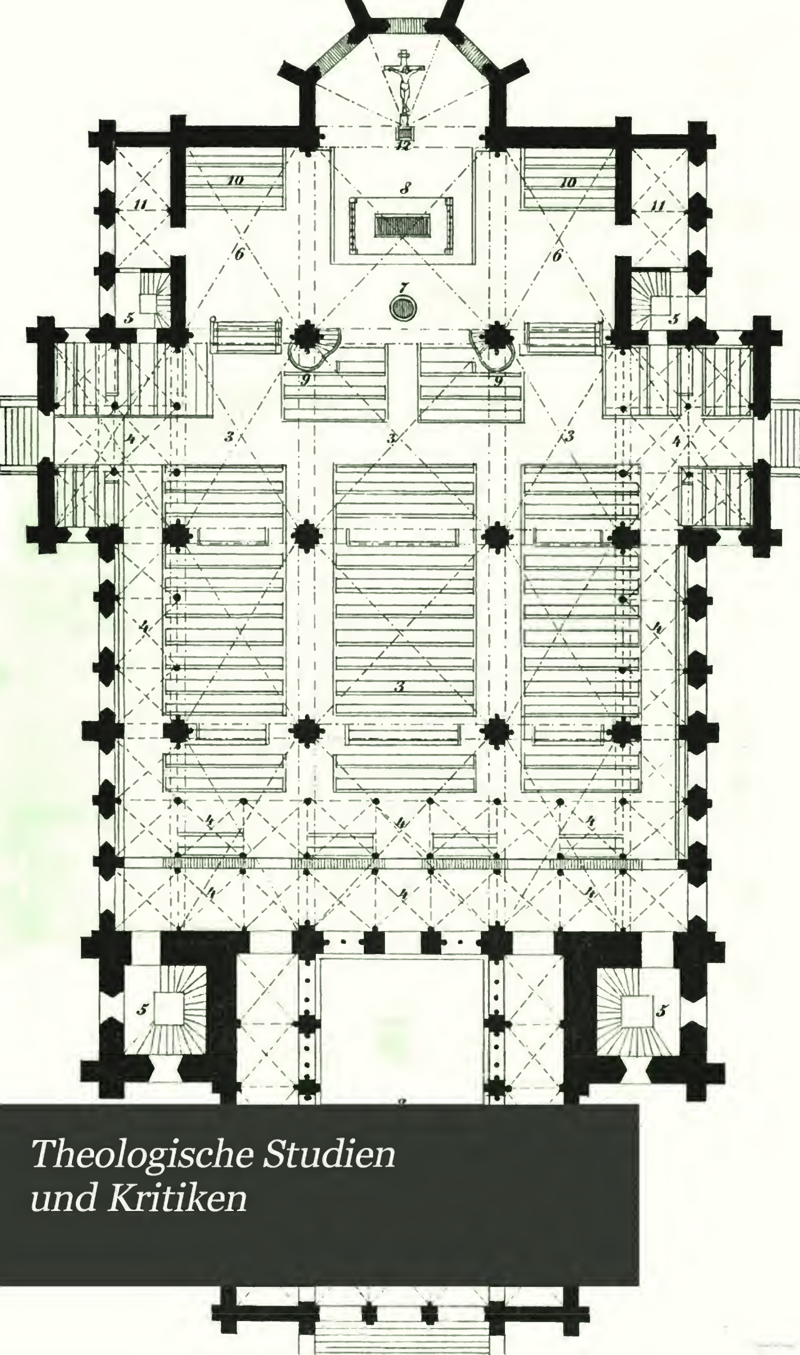


# Theologische Studien und Kritiken

eriod
1946

146

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Theologiſche
# Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

1 8 4 8.

Einundzwanzigſter Jahrgang.

Erſter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1 8 4 8.

# Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Jahrgang 1848 erſtes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 4 8.

Digitized by Google

# Inhalt des Jahrganges 1848.

---

## Erſtes Heft.

---

### Abhandlungen.

Seite

1. Ullmann, Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche . . . . . . . 7
2. Schneckenburger, die reformirte Dogmatik . . 68


### Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit, der Bußkampf Jakob's . . . . . . 113
2. Nienäcker, ein Wort zu Ehren Schleiermacher's . . 123


### Recenſionen.

1. Schenkel, das Weſen des Proteſtantismus; rec. von de Wette . . . . . . . . . . 141
2. Weber, Geſchichte der akatholiſchen Kirchen und Secten in Großbritannien; rec. von Hundeshagen . 169


### Ueberſichten.

Wiggers, Ueberſicht der kirchlich-ſtatiſtiſchen Litteratur aus den Jahren 1842—1846 . . . . . 195


### Kirchliches.

Oldenberg, Züge aus der Gegenwart der evangeliſchen Landeskirche Preußens . . . . . . . 249


---

## Zweites Heft.

### Abhandlungen.

Seite

1. Pelt, die chriſtliche Ethik in der lutheriſchen Kirche vor Calixt ꝛc. . . . . . . . . . 271
2. Baur, die altteſtamentliche und die griechiſche Vorſtellung vom Sündenfalle ꝛc. . . . . . . 320
3. Franck, über das Evangelium der Hebräer . . . 369

### Gedanken und Bemerkungen.

1. Hundeshagen, einige Worte über die Ausſichten und das Studium der Apologetik in unſerer Zeit . 425
2. Vaihinger, Plan Koheleths . . . . . . . 442

### Recenſionen und Ueberſichten.

1. Umbreit, neue Poeſie aus dem Alten Teſtament . . . 481
2. Vierordt, Ueberſicht der neueſten Beiträge zur pfälziſchen Reformationsgeſchichte. . . . . . 484
   1) Hautz, Iacobus Micyllus . . . . . 487
   2) Häuſſer, Geſchichte der rheiniſchen Pfalz ꝛc. 490
   3) Kirchenkalender der evangeliſch-proteſtantiſchen Gemeinde zu Heidelberg . . . . . 495
   4) Seiſen, Geſchichte der Reformation zu Heidelberg 496
   5) Blaul, das Reformationswerk in der Pfalz 499
   6) Remling, das Reformationswerk in der Pfalz 500
   7) Hautz, Lycei Heidelbergensis origines et progressus . . . . . . . 504
   8) Vierordt, Geſchichte der Reformation im Großherzogthum Baden . . . . 506

### Kirchliches.

Eiſenlohr, Gedanken über evangeliſchen Kirchenbau . . 515
(Nebſt 2 lithographirten Tafeln.)

## Drittes Heft.


**Abhandlungen.** Seite

1. Bruch, über die Dignität und Stellung des Pflichtbegriffs in der chriſtlichen Sittenlehre . . 545
2. Schneckenburger, die reformirte Dogmatik . . 600
3. Fiſcher, die ſchleiermacher'ſche Trennung der Theologie von der Philoſophie ꝛc. . . . . . . 632

**Gedanken und Bemerkungen.**

1. Kienlen, über die Makarismen . . . . . 677
2. Steffenſen, die Parabel von den Arbeitern im Weinberge 686

**Recenſionen und Ueberſichten.**

1. Kliefoth, die urſprüngliche Gottesdienſtordnung u. ſ. w.; recenſirt von Schweizer . . . . . 693
2. Knapp, geiſtliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf ꝛc.; recenſirt von Kölbing . . . . . 720

**Kirchliches.**

1. Zyro, die prieſterliche Bevollmächtigung . . . . 761
2. Ullmann, Einiges für Gegenwart und Zukunft . . 777


## Viertes Heft.


**Abhandlungen.**

1. Weizel, zur Paſſafeier der älteſten Kirche . . . 805
2. Erneſti, über Philipper 2, 6 ff. . . . . . . 858

**Gedanken und Bemerkungen.**

1. Sack, Mittheilungen aus Briefen Fr. Schleiermacher's . 927
2. Reichel, die vier Weltreiche des Propheten Daniel. . 943

**Recenſionen.**

1. Carriere, die philoſophiſche Weltanſchauung der Reformationszeit ꝛc.; recenſirt von D. G. Baur . 965
2. Oſiander, Commentar über den erſten Brief Pauli an die Korinthier; recenſirt von Kling . . . 992
3. Herzog, Les Frères de Plymouth et John Darby etc.; recenſirt von E. F. Leopold . . . . 1014

**Kirchliches.**

Sixt, für die Kranken-Communion . . . . . 1041

# Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

# Die Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche.

## Ein Vorwort zum dritten Jahrzehent dieſer Zeitſchrift

von

D. C. Ullmann.

Wiewohl wir nicht die Sitte haben, jeden Jahrgang unſerer Zeitſchrift mit einem die wichtigeren Erſcheinungen der unmittelbaren Vergangenheit meſſenden und richtenden Vorworte zu eröffnen, ſo ſcheint es doch zweckmäßig, in größeren Zwiſchenräumen ein Wort der Verſtändigung mit dem Leſerkreiſe zu wechſeln; und ein Zeitpunct, wo dieß paſſend ſeyn möchte, iſt nach unſerm Ermeſſen auch jetzt wieder eingetreten. Denn wie auf der einen Seite der Stand der Theologie und der Kirche ein unverkennbar entſcheidungsvoller iſt, ſo tritt auch unſere, dieſen beiden Potenzen dienende, Zeitſchrift mit dem Jahre 1848 in eine Art von Stufenjahr ein. Zwanzig volle Jahre des Beſtehens derſelben liegen hinter uns; ein drittes Jahrzehent öffnet uns ſeine ernſten Thore: da geziemt es ſich wohl, ſtille zu ſtehen und ſich zu beſinnen, die Vergangenheit und Gegenwart prüfend zu erwägen und auch, ſo weit es durch die Verhüllung möglich iſt, einen Blick in die Zukunft zu werfen.

Das erſte, natürlichſte Gefühl der Herausgeber bei dieſer Ueberſchau iſt Dank: inniger, herzlicher Dank gegen Den, der unſer Unternehmen hat heranwachſen laſſen, der es mit ſeinem Segen bis zu dieſer Stunde hat begleiten wollen; Dank gegen die trefflichen und ausgezeichneten Männer, die es durch ihre Mitwirkung kräftig gefördert haben; Dank gegen die theologiſche und kirchliche Leſewelt, die uns durch ihre Nachſicht ermuthigt, durch ihre vertrauensvolle Theilnahme geſtärkt und erhoben hat.

Sey es uns vergönnt, noch einen Augenblick bei den perſönlichen und äußeren Bedingungen der Sache zu verweilen und auch wohlwollenden Leſern zu vergegenwärtigen, wie viel Urſache wir zur dankbarſten Freude haben.

Dieſelben Männer, die vor zwanzig Jahren in jugendlich hoffnungsvoller Freudigkeit den Gedanken der theologiſchen Studien gefaßt und begründet, befinden ſich auch jetzt noch an der Spitze des Unternehmens: keiner von ihnen iſt durch den Tod abgerufen, keiner der Kraft des Wirkens beraubt, keiner durch die vielfach verwirrenden und betrübenden Erfahrungen der Zeit niedergebeugt oder gelähmt, keiner dem geiſtigen Bunde, der uns beim Beginn des Unternehmens in freieſter Weiſe vereinigte, entfremdet worden; ja nicht einmal über Einzelnes iſt zwiſchen uns ein Zwieſpalt eingetreten, der uns irgend ernſtlich an die Löſung des ſchönen Bandes hätte denken laſſen; vielmehr ſtehen wir noch heute, wie vor zwanzig Jahren, für dieſelbe Sache verbunden zuſammen, und gehen in dieſer ſtärkenden Einigung getroſt der Zukunft entgegen. Iſt nun freilich in dem Meiſten von dem, was wir erwähnt, die Gunſt des Himmels dankbar zu verehren, ſo wird doch zugleich geſagt werden dürfen, daß das Dauerhafte unſerer Verbindung auch menſchlicher Weiſe nicht ganz gering anzuſchlagen iſt in unſerer ſtreitreichen und trennungsluſtigen Zeit, in der ſelbſt Solche, die naturgemäß zuſammengehören, in ungeduldigem Widerſtreben und Mißtrauen auseinander gehen; und man wird vielleicht

nicht abgeneigt ſeyn, in dieſem Umſtand auch ein Zeugniß dafür zu finden, daß gerade die theologiſche Richtung, welcher unſere Studien gewidmet ſind, einen höheren Grad von Kraft beſitzt, die Geiſter und Gemüther durch ihre innerlich und frei einigende Macht zuſammenzuhalten.

Der vortreffliche, durch Geiſt und Charakter hoch ausgezeichnete Verleger freilich, der die Anfänge unſeres Unternehmens ſo großſinnig und erfolgreich förderte und der daſſelbe ſtets nicht nur mit kluger Ueberlegung, ſondern in der That mit der Theilnahme ſeines Herzens begleitete, weilt nicht mehr unter uns; aber an ſeine Stelle iſt ein wackerer Sohn getreten, der Erbe väterlicher Ueberlieferungen und Geſinnungen, und dieſer führt die Sache in einer Weiſe fort, die uns den Vater weniger ſchmerzlich vermiſſen läßt.

Auf unſere Mitarbeiter können wir mit freudigem Bewußtſeyn blicken. Eine gute Anzahl der namhafteſten, an Geiſt und Gelehrſamkeit hervorragenden Theologen Deutſchlands und der Nachbarländer hat uns mit Beiträgen beehrt, die einen bleibenden Werth für die Wiſſenſchaft und Kirche behalten und auf die man, wenn ſpäter dieſelben Gegenſtände behandelt werden, immer wieder wird zurückkommen müſſen; jugendlich aufſtrebende, hoffnungsreiche Kräfte haben vielfach in dieſer Zeitſchrift zuerſt einen Raum für ihre litterariſche Thätigkeit gefunden und Gelegenheit gehabt, ſich die Bahn zu einem weiteren Leſerkreiſe und zu einer wiſſenſchaftlichen Stellung zu brechen; auch für kirchliche Männer, die, mitunter in der Abgeſchiedenheit eines ländlichen Pfarrhauſes, neben ihrer Gemeinde die theologiſche Wiſſenſchaft pflegen, iſt unſere Zeitſchrift ein Mittel geworden, die Früchte ihres treuen Fleißes der größern wiſſenſchaftlichen Gemeinde vorzulegen; ja ſelbſt denkende und forſchende Nichttheologen, die entweder von verwandten Fächern her oder durch inneres Bedürfniß auf unſer Gebiet geführt wurden, haben uns höchſt ſchätzbare und anregende Mittheilungen gemacht, welche um ſo erwünſchter waren, je mehr auch wir es als eine Aufgabe er=

kennen, ebenſowohl das gemeinſame Band, welches alle Wiſſenſchaften verknüpft, befeſtigen zu helfen, als auch zu der nach beiden Seiten hin heilbringenden Wechſelwirkung zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben, Theologie und Gemeinde das Unſrige beizutragen. Im Allgemeinen aber iſt zu ſagen, daß es uns an entſprechendem Material nicht nur keinen Augenblick gemangelt, ſondern daß wir im Gegentheil durch Ueberfülle deſſelben vielfach in Verlegenheit gebracht und in die Nothwendigkeit verſetzt worden ſind, theils wirklich angenommene Beiträge länger, als erwünſcht war, hinauszuſchieben, theils Aufſätze, die ſonſt einen unverkennbaren Werth hatten, aber hinter Arbeiten von allgemeinerem Intereſſe zurückzuſtehen ſchienen, den Verfaſſern mit Bedauern wieder zurückzuſenden. Und wie wir deßhalb die Mitarbeiter in Betreff des Vergangenen um Nachſicht bitten, ſo müſſen wir ihnen für die Zukunft, da der Zudrang von Material fortwährend im Steigen begriffen iſt, zweierlei recht dringend ans Herz legen: erſtlich, ſich in allen Artikeln, beſonders in Recenſionen, jeder, mit der Gründlichkeit irgend verträglichen, Kürze befleißigen, zweitens, in Beziehung auf den Abdruck ihrer Einſendungen diejenige Geduld üben zu wollen, die wir bei dem zugemeſſenen Raume der Zeitſchrift nun einmal durchaus in Anſpruch nehmen müſſen.

Der Leſerkreis der Zeitſchrift hat ſich ſeit ihrem Beſtehen ziemlich gleichmäßig, faſt ohne alle Unterbrechung erweitert. Iſt uns irgendwo der Zugang verſchloſſen worden, ſo hat er ſich anderwärts deſto reichlicher aufgethan, und namentlich dürfen die Studien auch auf die eingehende Theilnahme der jüngeren theologiſchen Generation mit guter Zuverſicht rechnen. Gegenwärtig iſt der Abſatz auf die für eine wiſſenſchaftliche Zeitſchrift gewiß nicht unbedeutende Höhe von ungefähr 1000 Exemplaren geſtiegen. Dürfen wir hierbei für jedes Exemplar eine Zahl von durchſchnittlich zehn Leſern annehmen, ſo würden ſich wenigſtens diejenigen, welche allgemeiner anziehende Artikel liefern, ein Publicum verſprechen können, zu

welchem mit eben ſo viel Ernſt als Freudigkeit zu ſprechen eine natürliche Aufforderung in der Sache ſelbſt liegt. Den Kern dieſes Leſerkreiſes liefert natürlich das proteſtantiſche Deutſchland und die Schweiz; aber auch die ſtamm- und confeſſionsverwandten Nachbarländer, namentlich Holland, Dänemark und Schweden, nehmen entſprechenden Antheil; nicht minder geht eine Anzahl Exemplare nach Frankreich, England und Rußland, vornehmlich aber nach Nordamerika, und ſelbſt von der Theilnahme unſerer katholiſchen Mitbrüder ſind wir nicht ganz ausgeſchloſſen: ſo daß die Weite des Umkreiſes nichts zu wünſchen übrig läßt. Wichtiger freilich wäre das Intenſive der Theilnahme. Allein dieſes iſt theils nicht zu bemeſſen, theils würde darüber zu ſprechen ſich nicht wohl geziemen. Nur eine Stimme ſey vergönnt zu erwähnen, die wir mit ganz beſonderer Freude vernommen haben. Es iſt die Stimme des unter ſeinen Zeit- und Volksgenoſſen hervorragenden, von Neander ſo trefflich gewürdigten Engländers, Thomas Arnold: er bezeichnet die Studien und Kritiken, die er zuerſt ums Jahr 1835 kennen lernte, als äußerſt ungleich ebenſowohl dem, was man Rationalismus nennt, als den Schriften des hochkirchlichen oder evangeliſchen Englands, findet in ihnen „ein gar reines Transſcript aus dem neuen Teſtament", und rühmt ihnen nach, daß ſie „in hohem Grade den Geiſt der Liebe mit dem der Weisheit verbinden" a). Dieß Alles iſt nun aber mit um ſo lebhafterem Danke anzuerkennen, als in dem Laufe der zwanzig Jahre, ſeitdem die Studien beſtehen, ſo mancher theologiſchen Zeitſchrift ein anderes Loos gefallen iſt, das Loos entweder des Abſterbens oder eines nur precären Beſtehens; und wir dürfen wohl auch

a) Siehe die jedem deutſchen Leſer höchlichſt zu empfehlende Schrift: Thomas Arnold. Aus ſeinen Briefen und aus Nachrichten ſeiner Freunde geſchildert. Nach dem Engliſchen des A. P. Stanley von K. Heintz in Berlin. Potsdam, 1847. Die betreffende Stelle findet ſich in einem Briefe Arnold's an C. J. Vaughan, S. 380.

darin ohne Unbeſcheidenheit einen thatſächlichen Beweis finden, daß unſere Zeitſchrift in ihrer Tendenz, ihrer Anlage und Behandlungsweiſe einem wirklichen, weit verbreiteten Bedürfniß entgegengekommen iſt und vermocht hat, demſelben dauernd zu genügen.

---

Hiermit verlaſſen wir das Gebiet des Perſönlichen und der äußeren Lebensbedingungen unſerer Zeitſchrift und gehen zum Wichtigeren, zu deren innerer Stellung über. Indem wir dieſe aufs Neue bezeichnen wollen, werden wir nicht umhin können, uns den Stand der Theologie und Kirche in der unmittelbaren Vergangenheit wie in der Gegenwart vor das Auge zu führen, weil nur auf dieſem Wege gezeigt werden kann, wie die Stellung der Studien eine nicht künſtlich gemachte und willkürlich gewählte, ſondern eine durch den Entwickelungsgang der Theologie von ſelbſt gegebene und gebotene iſt und eben darin auch ihre innere Rechtfertigung findet. Dabei werden wir jedoch, was ſchon der Raum verböte, nicht überall eine ausführliche Beweisführung geben, ſondern uns auf eine gedrängte Hervorſtellung und Begründung der Hauptgeſichtspuncte beſchränken.

Wir beginnen mit der Theologie, weil es dieſe urſprünglich iſt, deren Pflege ſich unſere Studien gewidmet haben. Wir gehen dann aber auch zur Kirche über, weil es heute keine theologiſche Zeitſchrift von lebensvollem Intereſſe geben kann, die ſich nicht in ein beſtimmtes Verhältniß zur Kirche ſetzte, und weil die Studien, dieſes mit Freudigkeit anerkennend, nicht nur ſeit längerer Zeit begonnen haben, auch kirchliche Lebensfragen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, ſondern darin auch um ſo eifriger fortfahren werden, je höher in dieſem Augenblicke die Wogen des kirchlichen Lebens gehen und je mehr die nächſte Zukunft auf wichtige Entſcheidungen hindrängt.

## Erſter Artikel: Theologie.

Die Studien und Kritiken ſind zunächſt eine wiſſenſchaftliche Zeitſchrift. Es iſt daher für ſie eine Aufgabe — nicht die einzige und höchſte zwar, doch aber eine unveräußerliche, — die theologiſche Gelehrſamkeit zu pflegen; und wir zweifeln nicht, daß jeder Beſonnene dieß anerkennen wird in einer Zeit, in welcher auf dem religiöſen und kirchlichen Gebiete Alles ſich aufzulöſen droht ins Tendenziöſe, ja ſelbſt ins Factiöſe; in welcher ſo viele Leute „von halber Bildung und ganzer Prätenſion" auch in theologiſchen Dingen gerne das Wort führen und dagegen von manchen Sprechern und Parteien des Tages die wirkliche theologiſche Gelehrſamkeit dergeſtalt mit der Acht belegt werden will, daß wir, vermöchten ihre Beſtrebungen weiter um ſich zu greifen, auf unſerem Gebiete einer recht gründlichen Barbarei entgegengehen würden. Hat nun aber unſere Zeitſchrift mit beſtem Grunde auch den Zweck, der reinen, zunächſt noch ganz abſichtsloſen Forſchung zu dienen, ſo muß ſich in ihr Manches finden, was nicht unmittelbar eine Richtung auf die letzten Ziele der Theologie verräth, was nicht die Signatur einer beſtimmten theologiſchen Denkweiſe ſtark ausgeprägt an der Stirne trägt, was aber dennoch Jeder zu ſchätzen wiſſen wird, der nicht ſchon einem von aller Gelehrſamkeit abſtrahirenden Prakticismus verfallen iſt; der da weiß, daß der Bau der Theologie, als einer nicht bloß ſpeculativen, ſondern auch hiſtoriſchen Wiſſenſchaft, zu ſeiner ſoliden Vollendung einer ſehr breiten Baſis und eines ungemein reichen Materiales bedarf; der nicht vergißt, daß ſich in der reinen Herausarbeitung und richtigen Verwendung dieſes Materials von den verſchiedenſten Seiten Probleme aufdrängen, die nicht ſo ohne Weiteres durch das Vorausnehmen eines theologiſchen Standpunctes abgethan werden können, ſondern durch die ruhigſte, unbefangenſte Forſchung, in freier Rede und Gegenrede gelöſt ſeyn wollen. Für dieſen heilſamen

Verkehr eindringender und genauer Forſchung, für das ernſte Zwiegeſpräch Sachverſtändiger über ſchwierige Probleme haben die Studien unter dem Getümmel des Tages und den ſtaubaufwirbelnden Kämpfen der Parteien von Anfang an eine ſtille, unangefochtene Freiſtätte eröffnen wollen, und ich hoffe, man wird ihnen zugeſtehen, daß ſie dieſer Abſicht nicht ohne Erfolg nachgekommen ſind. Wenn nun aber hierbei, was beſonders den bloßen Praktikern zum Anſtoß gedient haben mag, auch manches ſcheinbar Geringfügige und den Außenwerken theologiſcher Gelehrtheit Angehörige vorgekommen ſeyn mag: ſo werden doch diejenigen, die ein Auge für das Weſenhafte beſitzen, nicht verkannt haben, daß es uns in letzter Inſtanz vor Allem um die Herz= und Mittelpuncte der Theologie zu thun war, alſo um das, was die Theologie zu einer Sache nicht allein des gelehrten Wiſſens, ſondern des in das Innerſte der Erſcheinungen dringenden Erkennens, und dann auch wieder zu einer Sache nicht bloß des theoretiſchen Intereſſes, ſondern der tiefſten ſittlichen Theilnahme, was ſie zu einer freien, ihres Adels ſich bewußten, aber auch in Liebe ſich hingebenden Genoſſin des religiöſen Lebens und ſeiner Gemeinſchaft macht. Hiermit ſind wir dann auf die eigentliche Aufgabe der Theologie hingewieſen und hier müſſen wir, indem wir es als ſich von ſelbſt verſtehend betrachten, daß wir nur von chriſtlicher Theologie handeln, etwas weiter ausholen.

---

Das Chriſtenthum iſt nicht Product der Wiſſenſchaft, ſondern des Lebens. Es hat nicht gewartet, bis die Wiſſenſchaft käme und es conſtruirte, ſondern es hat ſich aus innewohnender Selbſtkraft als eine erlöſende und heiligende Lebensmacht mitten in die Geſchichte der Menſchheit hineingeſtellt und hat ſeine Wirkungen lange ohne Nachfrage bei der Schule hervorgebracht. Dennoch aber bietet es ſich auch der Wiſſenſchaft als ein unvergleichbar hohes und reiches

Object des Erkennens dar, und es liegt in ſeinem innerſten Weſen, eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſeiner ſelbſt aus ſich zu erzeugen. So hat die Theologie, dadurch von der reinen Speculation ſich unterſcheidend, daß ſie von einem Thatſächlichen ausgeht, zu ihrer weſentlichen Aufgabe, das Chriſtenthum, welches als eine ethiſche Lebensmacht in der Geſchichte ſteht und im Bewußtſeyn der Gläubigen wirkt, wahrhaft und von Grund aus zu erkennen, — zu erkennen in ſeinem Urſprung und ſeiner ganzen Entwickelung, in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang und ſeiner inneren Nothwendigkeit; zugleich aber auch dieſe Erkenntniß, wie ſie auf einem Lebensgrunde ruht, wieder ins Leben zurückzuführen, und aus ihren Wurzeln einen Baum hervorwachſen zu laſſen, der in ſeiner Krone geſunde Früchte des Lebens trägt. Wahrhaft zu verſtehen aber vermag man nur den Gegenſtand, in den man mit objectivem Sinne, mit ſelbſtverzichtender Hingebung eingeht. Das zu erkennende Object richtet ſich nicht nach uns, ſondern wir müſſen uns nach ihm richten. Und dieß wird um ſo mehr zu fordern ſeyn, eine je größere geiſtige Bedeutung und Tiefe der Gegenſtand hat. Es kommt alſo vor Allem darauf an, daß bei der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Chriſtenthums die ganze Fülle und Reinheit ſeines eigenthümlichen Charakters feſtgehalten werde. Hierüber aber, über den Grundcharakter und das Specifiſche des Chriſtenthums beſtanden ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in die erſten Decennien des gegenwärtigen hinein weſentlich entgegengeſetzte Anſichten, und eben das Nichtbefriedigtſeyn durch die bis dahin herrſchenden Behandlungsweiſen des Chriſtenthums, das Verlangen nach einer entſprechenderen Auffaſſung war es, was die Theologie, der auch unſere Zeitſchrift dienen wollte, hervorrief. Dieß iſt jedoch im Einzelnen anſchaulich zu machen.

Die letzte Grundlage jeder Religion iſt die ſie beſeelende und geſtaltende Gottesidee oder ſubjectiv das eigenthümlich beſtimmte Gottesbewußtſeyn. Denn wiewohl uns

das Charakteriſtiſche eines religiöſen Glaubens noch ausgeprägter entgegenzutreten pflegt in der Art, wie er ſich das Verhältniß des Menſchen zu Gott vermittelt denkt, und in dem Endziele, welches er der menſchlichen Entwickelung ſetzt: ſo ruht doch Beides, die Vorſtellung von jener Vermittelung und die Feſtſtellung dieſes Welt- oder Menſchheit-Zweckes auf der urſprünglichen Faſſung der Idee von dem letzten Urgrunde aller Dinge. Der leitende Grundgedanke nun, den das Chriſtenthum von Gott aufſtellt, iſt der des unendlichen, abſolut heiligen Urgeiſtes, welcher, ohne die Welt zu ſeiner Selbſtvollendung zu bedürfen, dieſelbe aus freier Liebe hervorbringt, um ſich in ihr darzuſtellen und ſich ihr mitzutheilen, was nur geſchehen kann, wenn er in ihr allgegenwärtig lebt und allmächtig wirkt. Es ſind — was für den, der ſehen will, keinem Zweifel unterliegen kann — die Momente ebenſo der Erhabenheit Gottes über die Welt und ſeiner abſoluten Selbſtgenugſamkeit, wie des Seyns und Innewohnens Gottes in der Welt, welche in innigſter Durchdringung die chriſtliche Gottesidee conſtituiren; es iſt der im eminenteſten Sinne lebendige Gott, den das Chriſtenthum verkündigt, der in ſich ſelbſt Lebende und der alles Belebende. Nur von dieſer Baſis aus erklären und ordnen ſich die weiteren Grundeigenthümlichkeiten des Chriſtenthums. Denn nur wenn Gott und Welt unterſchieden, zugleich aber in lebendigſter Beziehung auf einander gedacht werden, nur wenn der Menſch nicht an ſich und von Natur Gott, wohl aber auf die volle Lebensgemeinſchaft mit Gott angelegt iſt, iſt es denkbar, wie das zwar Unterſchiedene, aber auch für einander Beſtimmte, das Göttliche und Menſchliche, in der Perſon Jeſu, des Sündlosheiligen, zu vollkommener Einheit kommen konnte, und wie dann dieſe gottgeeinigte Perſönlichkeit auf diejenigen, welche durch die Sünde von Gott getrennt, doch aber in ihrem Innerſten noch für das Göttliche empfänglich waren, durch die Manifeſtation der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens verſöhnend, erlö-

ſend und heiligend wirken konnte und mußte. Nur von da aus begreift es ſich auch, wie ſich das Chriſtenthum als die vollkommene Offenbarung geben kann, welche, indem ſie in der That eine höhere, ja die denkbar höchſte Stufe des religiös-ſittlichen Lebens darſtellt, eben ſo entſchieden ein neues ſchöpferiſches Princip in ſich ſchließt und damit auf die in der ganzen Weltentwickelung wirkende göttliche Cauſalität zurückweiſt, als ſie durch den ganzen bisherigen Entwickelungsgang vorbereitet und durch menſchliche Organe vermittelt iſt, alſo in ihrer göttlichen Urſprünglichkeit zugleich den geſchichtlichen Zuſammenhang und die menſchliche Darſtellung nicht verleugnet. Nur von dieſem Standpuncte aus endlich, der das urſprüngliche Lebensverhältniß zwiſchen Gott und Menſchheit feſthält, doch aber daſſelbe auch nicht als ein unmittelbar vollendetes betrachtet, ſondern anerkennt, wie es ſich erſt durch einen ethiſchen Proceß in ſeiner ganzen Tiefe und Reinheit verwirklicht, erſcheint das Chriſtenthum auch als ein eigenthümlicher, von ſpecifiſchen Kräften durchdrungener Lebensorganismus, der ſich von ſeinem Mittelpuncte, der alle Fülle des gottmenſchlichen Lebens in ſich ſchließenden Perſon ſeines Stifters, aus gliedert, in einer naturgemäßen Reihe von Momenten der Verſöhnung, Erlöſung und Heiligung ausprägt und nach dieſer Ordnung in dem Einzelnen, wie in der Menſchheit geſetzmäßig entfaltet; als ein Lebensganzes mithin, gegen das man ſich wohl verſchließen, aus dem man aber nicht, in der Vorſtellung doch noch das Ganze zu haben, einzelne Stücke herausnehmen kann, die, wie viel Gutes ſie auch noch in ſich ſchließen mögen, doch vom belebenden Geiſtes- und Herzensmittelpuncte abgelöſt, ihre weſentliche Kraft und Bedeutung verlieren.

Iſt dieß richtig, ſo wird jede Theologie, welche eines der beiden Grundmomente der chriſtlichen Gottesidee verleugnet, das der Immanenz oder das der Transcendenz, den Gott, der in ſich ſelbſt lebt, oder den Gott, der in der

Welt lebt und in uns leben will, ſich entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade unfähig machen, das Chriſtenthum richtig zu verſtehen und deſſen Verſtändniß gründlich zu vermitteln. Wo ein abſtracter Theismus die ewige Lebensbeziehung Gottes zur Welt verkennt, da kann es nicht kommen zu dem vom Chriſtenthume geforderten Begriff einer wahren, realen Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen, des Himmliſchen und Natürlichen, des Ewigen und Zeitlichen; wo dagegen ein nicht minder abſtracter Pantheismus Gott in die Welt und Menſchheit aufgehen läßt, da wird die Unterſcheidung, reſpective Trennung verdeckt, durch deren Ueberwindung erſt den Menſchen zur Einigung mit Gott zu bringen, der weſentliche Sinn und Zweck des Chriſtenthums iſt. So wird von beiden Seiten das, was wir das Organiſche im Chriſtenthume nennen, ſein gottmenſchlicher Charakter, verletzt, und es bleibt dann nichts übrig als eine entweder nur bruchſtückweiſe Aneignung oder auch eine entſchiedene Verwerfung deſſelben. Dieſe Einſicht war es zunächſt, die im Allgemeinen die Stellung unſerer Zeitſchrift beſtimmte: der Gegenſatz gegen die Syſteme einſeitiger Tranſcendenz im erſten Stadium ihres Beſtehens; der Gegenſatz gegen die Denkarten abſoluter Immanenz im zweiten Stadium.

I.

Als die Studien und Kritiken zuerſt in die Hallen der Theologie eintraten, da erdröhnten dieſelben noch von dem lauten Geräuſche des Streites zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus. Dieſer Gegenſatz, obwohl durch die vorangegangene Entwickelung der Wiſſenſchaft und der allgemeinen Bildung bedingt, war doch von der Art, daß die Theologie, ſollte ſie lebendig fortſchreiten, nicht darin verharren konnte. Beide Glieder des Gegenſatzes hatten etwas Falſches und Unbefriedigendes, ſowohl in dem,

worin ſie übereinkamen, als in dem, worin ſie auseinandergingen.

Zunächſt nämlich ſtanden ſie, wie verſchieden ſie auch in ihrer Ausbildung waren, auf einem gemeinſamen Boden, und das war der Boden einſeitiger Abſtraction in der Behandlung des Chriſtenthums. Dieß zeigte ſich vornehmlich in zwei Hauptpuncten. Sie faßten erſtlich das Chriſtenthum weſentlich als Doctrin, als Inbegriff von Lehrſätzen, ſey es nun theoretiſchen oder praktiſchen, und verkannten, daß es ſeinem innerſten Weſen nach eine das ganze religiös-ſittliche Seyn umfaſſende reale Lebensmacht und Lebensordnung, eben darum aber auch ſchon in ſeinem urſprünglichſten Auftreten in der Perſon des Stifters eine Lebenstotalität und nicht minder in ſeinen Wirkungen ein das ganze Leben der Einzelnen wie der Menſchheit umfaſſendes Princip ſey. Wurde nun aber einmal durch ſolchen Doctrinarismus das Chriſtenthum von ſeiner Lebensgrundlage abgelöſt und in abſtracter Art als dogmatiſcher oder moraliſcher Lehrbegriff behandelt, ſo verlor man auch den Blick für das Organiſche, d. h. für diejenige Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es ſich von einem Alles beſeelenden Mittelpuncte, der das göttliche Leben offenbarenden und herſtellenden Perſon ſeines Stifters, aus in genauem Zuſammenhange ſeiner Theile zu einer eigenthümlichen religiöſen Lebensgeſtalt gliedert und abſchließt, und man konnte wähnen, es ſey einem theologiſchen Syſteme der chriſtliche Charakter ſchon geſichert, wenn es ſich nur eine größere oder geringere Zahl chriſtlicher Lehrſätze einverleibt hätte. Dieß hing dann aber auch mit dem zweiten noch wichtigern zuſammen. Beide Syſteme hatten ſich nämlich auch außerhalb der Baſis geſetzt, von welcher aus allein der ganze Lebensorganismus des Chriſtenthums richtig gewürdigt werden kann: ſie verkannten auf ihrem abſtracten Standpuncte das lebendige, immanente Verhältniß Gottes zur Welt; ſie hatten den Gott, der ferne iſt, nicht aber zugleich den, der nahe iſt; Gott war ihnen, indem ſie ausſchließlich

2*

ſeine Tranſcendenz hervorhoben, ein weſentlich jenſeitiger, ein nicht bloß ſupramundanes, ſondern extramundanes Weſen und die Welt ein Organismus oder Mechanismus, der, an ſich göttlichen Lebens und Geiſtes baar, ſich nur aus innewohnenden Geſetzen und Kräften entwickelt. Und hier blieb dann nur die Wahl, entweder ein reelles Wirken, eine wirkliche Offenbarung Gottes in der Welt ganz zu leugnen, oder dieſelbe, wenn man ſie anerkannte, auf eine rein wunderhafte, mehr oder weniger mechaniſche Weiſe eintreten zu laſſen. Denn ſo gewiß es iſt, daß ein wahrhaft lebendiger Gott ſich nicht nur offenbaren kann, ſondern auch nach der Natur ſeines Weſens offenbaren muß, und daß dann auch dieſe Offenbarung vermöge der ununterbrochenen Lebensgemeinſchaft Gottes mit der Welt als etwas in ſeinem göttlichen Urſprunge doch zugleich Naturgemäßes und Geordnetes begriffen werden kann: eben ſo gewiß iſt es auch, daß ein Gott, der ſich von der Welt, nachdem er ſie geſchaffen, zurückgezogen hat, ſich in derſelben entweder gar nicht wirklich zu offenbaren vermag, oder daß er dieß, wenn es doch geſchieht, nur unter völliger Zerreißung und Durchbrechung des natürlichen, wie geſchichtlichen Zuſammenhanges, in ſchlechthin übernatürlicher und unbegreiflicher Weiſe, gleichſam als ein Deus ex machina zu thun im Stande iſt.

Die erſte Seite dieſer Alternative wählte der Rationalismus, die andere der Supranaturalismus, und dieß war es nun, was ſie bei ſonſtiger Gemeinſamkeit des allgemeinen Standpunctes auch wieder aufs Entſchiedenſte trennte. Der Rationalismus, ausgehend von der unter allen Bedingungen ausreichenden Sufficienz der Kräfte, die der Schöpfer in die menſchliche Vernunft gelegt, betrachtete auch das Chriſtenthum als ein Erzeugniß derſelben, leitete daſſelbe ganz aus geſchichtlichen Bedingungen ab und verhielt ſich gegen Alles, was ſich in den Anfängen des Chriſtenthums als durch unmittelbare göttliche Cauſalität gewirkt und geſetzt geltend macht oder was in der Entwickelung der Kirche

auf dieſer Vorausſetzung beruht, ablehnend oder künſtlich ausdeutend. Der Supranaturalismus dagegen, ausgehend von der Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung für die in ihrem empiriſchen Zuſtande religiös unzulängliche menſchliche Vernunft und durch das Glaubensbedürfniß feſtgehalten bei dem poſitiven Chriſtenthum, erkannte zwar die unmittelbare göttliche Wirkung in deſſen Urſprung und eben damit auch das Gegebenſeyn von Sätzen an, welche über die Vernunft hinausgehen; aber er hob nun, in Kraft des Gegenſatzes, jene göttliche Cauſalität und das Gegebenſeyn gewiſſer Thatſachen und Lehrbeſtimmungen durch dieſelbe in ſolcher Weiſe hervor, daß er den geſchichtlichen Zuſammenhang, in dem das Chriſtenthum allerdings auch ſteht, ſo wie die menſchliche Seite in deſſen Urſprung und Entwickelung allzu ſehr aus den Augen verlor, vornehmlich aber verabſäumte, dasjenige, was man das Poſitive im Chriſtenthum zu nennen pflegt, auch innerlich zu verſtehen und denkend zu durchdringen. So wurde auf jener Seite das wahrhaft Neue, Urſprüngliche, Schöpferiſche, Göttliche des Chriſtenthums verkannt, auf dieſer Seite das Geſchichtliche, Menſchliche, Geordnete, in ſich ſelbſt Wahre und Vernünftige, und auf beiden Seiten die lebendige, organiſche Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen, des Idealen und Thatſächlichen, durch die das Chriſtenthum allein das iſt, was es iſt.

Hiergegen mußte, wenn die Theologie fortſchreiten ſollte, unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Es lag, ſobald man die organiſche Ganzheit des Chriſtenthums wieder klar erkannte und demgemäß das eklektiſche Verhalten gegen daſſelbe ſich als ungenügend erwies, die zwiefache Wahl vor: entweder mußte man nach der verneinenden Seite weiter gehen und mit den poſitiven Beſtandtheilen des Chriſtenthums auch das Ganze, in das ſie gliedlich eingewachſen ſind, verwerfen, alſo dann dem geſammten Chriſtenthum ſich entgegenſtellen; oder man mußte nach der bejahenden Seite fortſchreiten und das Chriſtenthum tiefer, reiner und umfaſſender würdigen lernen als den

religiös-ſittlichen Lebensorganismus, welcher, ruhend auf der Baſis eines immanenten Verhältniſſes des in ſich lebendigen und heiligen Gottes zur Welt, die vollkommene Einigung Gottes und der Menſchheit in der eben ſo urbildlichen als geſchichtlichen Perſönlichkeit ſeines Stifters darſtellt, und von dieſem ſchöpferiſchen Mittelpunct aus erlöſende und heiligende Wirkungen einziger Art hervorbringt; dann mußte man aber auch das Chriſtenthum erkennen lernen, wie es ſich ſelbſt gibt, ebenſo nach dem göttlichen Urſprung, auf den es Anſpruch macht, und nach den Beſtandtheilen, durch die es ſich als eigenthümliche Religionsgeſtalt unterſcheidet, wie nach ſeiner wahrhaft menſchlichen Seite und nach ſeinem vollen geſchichtlichen Zuſammenhang; vornehmlich aber mußte man es verſtehen lernen nach ſeiner inneren Wahrheit und Nothwendigkeit, ſo daß das, was man das Poſitive nennt, nicht mehr als ein bloß Geſetztes und beziehungsweiſe Willkürliches daſtand, ſondern als ein Geſetzmäßiges und im höchſten Sinne Vernünftiges begriffen wurde.

Das Erſtere, die entſchiedene Richtung nach der negativen Seite hin, blieb nicht aus, und wir werden alsbald darauf zurückkommen. Eine Theologie der zweiten Art dagegen, die ſich wieder mit einem lebensvolleren, tieferen Sinne, mit mehr geſchichtlichem und ſpeculativem Geiſte dem ganzen, ungetheilten, organiſch erfaßten Chriſtenthum zuwendete, war bereits durch hervorragende Männer, unter denen wir nur Schleiermacher, Neander und de Wette nennen, ins Leben gerufen; nur fehlte es ihr noch an einem unmittelbar in den Zeitlauf eingreifenden, vereinigenden Organe, und als ein ſolches wollte unſere Zeitſchrift ſich darbieten.

Man hat dieſe Theologie in ihrem Verhältniſſe zu den bisher geſchilderten Denkarten häufig eine vermittelnde genannt. Hierin lag das Richtige, daß ſie, wie ſie ſelbſt eine wahrhaft geſchichtliche ſeyn wollte, auch den naturgemäßen geſchichtlichen Zuſammenhang mit Früherem nicht

verleugnete. Sie hat mit der bisherigen theologiſchen Entwickelung nicht ſchlechthin gebrochen, in der Einbildung, etwas abſolut Neues machen zu können und des Lernens von Vorgängern oder andersdenkenden Mitlebenden völlig überhoben zu ſeyn. Nicht wegwiſchen wollte ſie die beſtehenden Gegenſätze, ſondern auf einen tiefern Einheitsgrund zurückführen und dadurch von innen heraus überwinden. Sie hat es am Supranaturalismus eben ſo dankbar anerkannt, daß er das Weſentliche des chriſtlichen Offenbarungsinhaltes zu conſerviren geſtrebt, als am Rationalismus, daß er nicht unterlaſſen habe, das Princip der freien Betheiligung des Subjectes am religiöſen Inhalte geltend zu machen; ſie verwarf den Supranaturalismus nicht als Offenbarungsglaube, ſondern nur als dieſe zeitliche ungenügende Formation deſſelben, den Rationalismus nicht als Rationalität, ſondern als dieſe beſtimmte, weder den Glauben noch das Denken wahrhaft befriedigende Art, das Chriſtenthum rational zu behandeln. Dagegen dürfen, ja müſſen wir es aufs Entſchiedenſte zurückweiſen, wenn man unter Vermitteln verſtehen will: ein äußerliches Zuſammenbringen von Beſtandtheilen heterogener Denkarten; ein Capituliren nach beiden Seiten hin; ein Ausrufen des Friedens, wo kein Friede ſeyn kann; einen Verſuch vielleicht gar, die ſich principiell bekämpfenden Perſonen zu ſcheinbarer Einigung zu bewegen. So Thörichtes hat dieſe Theologie nie weder gewollt, noch verſucht. Wenn ſie eine g e ſ u n d e L e b e n s m i t t e in der Behandlung des Chriſtenthums anſtrebte, ſo hat ſie nichts Anderes gethan, als was die trefflichſten Theologen aller Zeiten gewollt haben, ja was die Kirche ſelbſt in ihren entſcheidungsvollſten Perioden auch gethan hat; und dabei hat ſie nicht Entgegengeſetztes principlos untereinander gemengt, ſondern ſie iſt, indem ſie die nachgerade doch ſehr ausgefahrenen Geleiſe verließ, von einer neuen einheitlichen Grundlage aus ſelbſtändig zu Werke gegangen. Sollen wir aber dieſes Neue bezeichnen, ſo können wir es etwa aufs

Kürzeſte ſo zuſammenfaſſen: Dieſe Theologie, indem ſie einerſeits ausging von demjenigen richtigeren Religionsbegriffe, wornach die Frömmigkeit, im Herzen, im Mittelpuncte des Gemüthes wurzelnd, die Totalität unſeres geiſtigen Seyns durchdringt, und andererſeits ſich ſtützte auf die tiefer und lebendiger aufgefaßte chriſtliche Gottesidee, vermöge deren Gott auch nach der Seite ſeines allgegenwärtigen Wirkens in der Welt erkannt wurde, hat ſich eine andere Stellung gegeben zu der Grundthatſache des Chriſtenthums, dem Mittelpuncte der evangeliſchen Verkündigung, daß Gott in Chriſto war und die Welt mit ſich verſöhnte; und vermöge der veränderten Stellung zu dieſer Grundthatſache des Evangeliums iſt für ſie auch in der ganzen Behandlung ſeines Inhaltes Alles anders geworden. Sie hat anders, als es bisher geſchehen war, das Chriſtenthum als Leben erfaßt: als das Leben, in dem ſich zuerſt auf vollendete und organiſche Weiſe Gott und Menſchheit einigen und eben damit ein neues Princip zur Wiederherſtellung und Lebensvollendung der Menſchheit gegeben iſt; ſie hat eben darum anders, als dieß früher irgend der Fall war, die Perſon des Stifters in ihrer centralen, Alles bedingenden und durchdringenden Bedeutung erkannt und daraus als dem Geiſtes- und Herzensmittelpuncte das Chriſtenthum im lebendigen Zuſammenhange ſeiner Beſtandtheile abgeleitet; ſie hat in anderer, mehr innerlich begründeter Weiſe ebenſowohl die göttliche Urſprünglichkeit, als die menſchlich-geſchichtliche Entwickelung des Chriſtenthums zur Anerkennung und Anſchauung gebracht; ſie iſt ganz in dieſem Sinne ebenſowohl tiefer auf die innere Natur der Sache eingegangen, als ſie alle geſchichtlichen Geſtaltungen des Chriſtenthums von dem einen Mittelpunct aus eindringender, umfaſſender, unbefangener und ſinnvoller gewürdigt, durch dieß Alles aber den Grund zu einer innerlichen Verknüpfung des chriſtlichen Idealismus und Realismus gelegt hat, wie dieſelbe wohl in den ſchönſten Perioden der chriſtlichen Theologie angeſtrebt, in den un-

mittelbar vorangegangenen theologiſchen Richtungen aber weder als Aufgabe wahrhaft erkannt noch in irgend befriedigender Weiſe verwirklicht worden war. Darum nun, weil dieſe Theologie, obwohl geſchichtlich erwachſen, doch auch ein Neues und Höheres wollte, mußte ſie ſich gegen das Bisherige eben ſo gut auch ausſchließend und beſtreitend verhalten, und das hat ſie auch nie verhehlt; ſie hat eben ſo offen bekannt, wie ſie glaube, daß der Rationalismus nur Stücke aus dem Chriſtenthume herausnehme und dieſe vielfach oberflächlich behandle, das Specifiſche der Sache aber verkenne, der Supranaturalismus dagegen, wiewohl das Weſentliche mehr bewahrend, zu äußerlich verfahre und weder das Bedürfniß des Denkens noch das der geſchichtlichen Betrachtung befriedige. Und mit dieſen Bekenntniſſen hat ſie ſich auch, während die falſchen Vermittler die Zufriedenheit aller Welt gewinnen wollen, unter den bei ihrem Entſtehen herrſchenden Parteien nicht eben viele Freunde gemacht, ſondern Widerſpruch und Angriffe von beiden Seiten zugezogen; aber dieß hat auch ihre Vertreter, gerade weil ſie etwas Anderes als eine äußerliche, ſynkretiſtiſche Vermittelung wollten, weder erſchreckt noch beirrt; vielmehr, wie ſie darauf von vorne herein gefaßt waren, ſo werden ſie auch fürder, weil ihr Streben auf einer inneren Nothwendigkeit beruht, ruhig und ſicher darin fortfahren und den Weg nicht verlaſſen, der ſie zum Ziele einer eben ſo chriſtlich inhaltsvollen, als wiſſenſchaftlich wohlbegründeten, einer eben ſo gläubigen als freien Theologie zu führen verſpricht.

## II.

Mit den bisher geſchilderten Richtungen hatte die Theologie, welcher die Studien dienen, trotz des beziehungsweiſen Gegenſatzes, doch noch eine allgemeine religiös-ſittliche und chriſtliche Grundlage gemeinſam: es war dieß die Anerkennung der Religion als eines unveräußerlichen, conſtitutiven Beſtandtheiles des wahrhaft menſchlichen, vernünftigen Lebens;

das Feſthalten an dem Grundobjecte aller Religion, an dem perſönlichen Gott, dem freien Urheber aller Dinge, dem heiligen Geſetzgeber und Weltordner; die Auffaſſung des Menſchen als einer zur freien und ungehemmten Lebensgemeinſchaft mit dieſem Gott beſtimmten Perſönlichkeit, an welche eben darum die Forderung vollendeter ſittlicher Heiligung ergeht und für welche, damit dieſes Ziel erreicht werde, auch die Bahn einer über das irdiſche Leben hinausgehenden Entwickelung offen ſteht; endlich, in Beziehung auf das Chriſtenthum, die Behandlung deſſelben als einer in erkennbaren geſchichtlichen Grundzügen ſich darſtellenden, jedenfalls aber ihrem innerſten Weſen nach auf ſittliche Zwecke gerichteten, durch und durch ethiſchen Religionsgeſtaltung: eine Behandlung, die auch wieder nicht durchgeführt werden konnte, wenn man nicht die letzten ſittlichen Axiome des Chriſtenthums, den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Heiligkeit und Sünde und die Nothwendigkeit der durch Erlöſung und ſittliche Erneuerung zu bewirkenden Aufhebung deſſelben feſthielt.

Dieſes Band der Gemeinſamkeit wurde nun aber allerdings auch zerriſſen durch diejenigen Richtungen, welche im zweiten Stadium des Beſtehens unſerer Zeitſchrift von dem Boden der philoſophiſchen Speculation herüber mit Macht in die Theologie eindrangen. Hatte man früher das Moment der Tranſcendenz in der Idee Gottes mit abſtracter Einſeitigkeit geltend gemacht, ſo wurde jetzt unter Bekämpfung aller Tranſcendenz nur der Begriff der Immanenz hervorgehoben, und es bildete ſich der idealiſtiſche Pantheismus, welcher Gott nur faßte als das Innere der Welt, als die ideale Macht alles Seyns, als den allgemeinen Proceß der Weltentwickelung, in welchem keine feſte, dauernde Geſtaltung auftritt und wie Gott ſelbſt keine Perſönlichkeit iſt, ſo auch jede endliche Perſönlichkeit aus dem großen Strome des Weltproceſſes nur auftaucht, um nach beſtimmter Zeit wieder in demſelben unterzugehen. In

dem Kreiſe dieſer Denkart, welche, von rein intellectualiſtiſchem Triebe bewegt, die Religion in bloße Logik, in einen Inbegriff von Vorſtellungen und Gedanken auflöſte, und welche im Intereſſe des Denkens vor Allem abgeſchloſſene Einheit alles Seyns, reinen Monismus, forderte, hatte der ſtrenge Gegenſatz des Guten und Böſen als etwas Dualiſtiſches keine Stelle, und eben damit fielen auch die Begriffe von Erlöſung, Wiedergeburt und Heiligung, ſo wie das Chriſtenthum ſie hat, hinweg. Das Grunddogma war vielmehr in religiöſer Beziehung die Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes, wobei, weil dieſelbe ſchon von Natur geſetzt iſt, die Aufgabe der Religion nur darin liegen kann, den Menſchen zum Bewußtſeyn dieſer Einheit zu bringen. Weil nun das Chriſtenthum der Menſchheit dieſen Dienſt im Großen geleiſtet und ſie zum Bewußtſeyn der Einheit ihres Geiſtes mit dem göttlichen gebracht hatte, wurde ihm der Charakter der abſoluten Religion vindicirt. Doch hatte das Chriſtenthum dieß nur in unvollkommener Weiſe gethan, in der ſinnlich getrübten Form der Vorſtellung. Die Einheit Gottes und des Menſchen war eine ganz individuell in der Perſon Chriſti, des Gottmenſchen, vorgeſtellte, an welcher die Uebrigen nur von ferne, durch den Glauben, participiren. Die reine Form der Wahrheit iſt aber nicht die am Aeußerlichen und Einzelnen haftende Vorſtellung, ſondern der alles Sinnliche abſtreifende und das Allgemeine erfaſſende Begriff. Es galt alſo, die religiöſe Vorſtellung in den Begriff zu erheben, das Glauben in Denken umzuſetzen.

In der Art, wie dieſe Operation vollzogen wurde, trennte ſich die ſpeculative Schule in zwei Fractionen. Beide wollten die bloße Vorſtellung aufheben. Nach dem Doppelſinne aber, den das deutſche Wort „aufheben" hat, geſchah es, daß die Einen den weſentlichen Gehalt der Vorſtellung auch als Begriff zu bewahren ſuchten und Conſervative wurden, die Andern mit der Form ſo viel auch vom Inhalte hinwegnahmen, daß ſie in entſchieden Deſtructive

umſchlugen. Die erſte Seite, bekanntlich die **rechte** genannt — den ehrwürdigen **Daub** a) an der Spitze, einen Mann, in welchem die Macht des Glaubens und die Macht des Gedankens ſich in einer Weiſe vereinigten, die an die großen Häupter der mittelalterlichen Schulen erinnert — machte mit der Anerkennung des Chriſtenthums als abſoluter Religion Ernſt und ſuchte, in ihren hervorragendſten Repräſentanten ſelbſt von der geiſtigen Gewalt des Chriſtenthums ergriffen, in der That eine Verſöhnung des Chriſtenthums, ja des kirchlichen Dogma's mit dem ſpeculativen Denken. Mögen die Männer, welche die einflußreichſten auf dieſer Seite waren, ein **Daub** und **Marheinecke**, vielleicht oft mehr im Intereſſe des Glaubens, als in der Conſequenz des Syſtems, von dem ſie ausgingen, geſprochen haben, jedenfalls wird nicht zu leugnen ſeyn, daß von ihnen vieles Geiſtvolle und Tiefſinnige, die gedankenmäßige Auffaſſung der chriſtlichen Wahrheit im Allgemeinen bedeutend Förderde geſagt worden iſt. Eben ſo wenig aber wird man in Abrede ſtellen können, daß die andere Seite, die **linke**, welche die reine Conſequenz des Syſtems für ſich allein in Anſpruch nahm, mit größerer Energie und mit ſtärkerem Erfolg unter den Zeitgenoſſen auftrat. Dieſe Seite, ausgehend von dem Satze, daß, wo die Form der Erkenntniß, eben da auch ihr Inhalt ſich ändere, fand es unmöglich, die chriſtlichen Vorſtellungen, vollends aber die feſten, ſcharfgeprägten Dogmen nur ſo „mit Haut und Haaren" in den Begriff hinüber zu ſetzen, und ließ dieſelben durch den Tiegel der Kritik hindurchgehen, aus welchem ſie dann in einer kaum noch erkennbaren Geſtalt oder auch gar nicht mehr hervorkamen. Auf dieſer Seite trat dann der Panlogismus und Intellectualismus ganz nackt und unverhüllt

---

a) Neuerdings charakteriſirt von D. W. **Herrmann**: Die ſpeculative Theologie in ihrer Entwickelung durch **Daub**. Hamb. u. Gotha bei F. u. A. Perthes, 1847.

hervor, der die Religion in einen Denkproceß, in Logik verwandelte; und es kam jetzt nur darauf an, ob ſich dieſe auflöſende Operation ausſchließlich gegen eine beſtimmte Religion, gegen das Chriſtenthum richtete, oder gegen die Religion überhaupt. Das Erſtere geſchah naturgemäß zuerſt, dann folgte aber auch unausbleiblich das Zweite.

Den Wendepunct für die Richtung des intellectualiſtiſchen Pantheismus zunächſt gegen das Chriſtenthum bildet das ſtraußiſche Leben Jeſu. Der Grundgedanke dieſes Buches iſt, daß das, was das Eigenthümliche der in den Evangelien geſchilderten gottmenſchlichen Perſönlichkeit Jeſu ausmacht, durch den dichteriſch bildenden Verherrlichungstrieb der erſten Gemeinde auf ihn übertragen worden ſey. Die Verwirklichung der Idee in einer Einzelperſönlichkeit, ſagt Strauß, iſt etwas an ſich Unmögliches; dieſelbe realiſirt ſich nur im Ganzen der Menſchheit. Die Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Chriſtologie iſt alſo, das, was auf die Perſon Jeſu durch den Trieb religiöſer Plaſtik übertragen iſt, im gehörigen Sinne wieder an die Menſchheit zurückzunehmen, Chriſtum in die Menſchheit aufzulöſen. So wurde zunächſt die Chriſtologie zur Anthropologie.

Es war aber nicht möglich, dieſen angeblich vorausſetzungsloſen Standpunct durchzuführen ohne ſehr ſtarke kritiſche Vorausſetzungen. Entweder war die Dichtung der Perſon Jeſu, welche angenommen wurde, bewußtlos und in guter Treue gemacht, oder ſie war eine aus Reflexion und Abſicht hervorgegangene, alſo zum Theil trügliche: im erſteren Falle konnte der ſittliche Charakter der Evangeliſten bewahrt bleiben, aber ſie konnten unmöglich geſchrieben haben unter dem unmittelbaren Eindruck der wirklichen Perſönlichkeit Jeſu, ſondern es mußten bereits Generationen vorübergegangen ſeyn, ehe ſich die Mythenbildung auf den Punct ſteigern konnte, auf welchem wir ſie in den Evangelien finden; im zweiten Falle war dieß nicht erforderlich, aber die ſittliche Treue der Evangeliſten ging verloren. Die erſtere Seite

der Alternative wählte Strauß, die zweite Bruno Bauer. Jener wurde Hauptrepräſentant einer Kritik, welche, die verwandten Beſtrebungen des Rationalismus aufnehmend und verſchärfend, faſt ausſchließlich mit inneren Gründen operirte, die geſchichtlichen Ueberlieferungen mit Mißachtung oder Willkür behandelte und gegen den religiöſen Inhalt der Bücher, welche Gegenſtand der Kritik waren, eine abſolute Gleichgültigkeit forderte; dieſer, indem er einſah, daß man mit dem unbewußten Wirken frommer Dichtung nicht ausreiche, und manches Geſchichtartige in den Evangelien ſo beſchaffen ſey, daß es nur entweder Wahrheit oder abſichtliche Erfindung ſeyn könne, verſuchte, die Evangeliſten, mochten ſie gelebt haben, wann ſie wollten, als die erſten „Theologen" darzuſtellen, welche in bewußtvoller Reflexion Darſtellungen und Bilder geſchaffen, die nur der in dumpfer Gewohnheit befangene Sinn für göttlich, groß und ſchön halten könne, der freie Geiſt aber einem guten Theile nach als unwahr und unmenſchlich, als Karrikaturen des Heiligen erkennen müſſe; „der evangeliſche Chriſtus", ſagt Bauer [a]), „als ein wirklich geſchichtlicher gedacht, wäre eine Erſcheinung, vor welcher der Menſchheit grauen müßte, eine Geſtalt, die nur Schrecken und Entſetzen einflößen könnte." Bei dieſer Auffaſſung war von einer kalten Gleichgültigkeit dem Inhalte gegenüber nicht mehr die Rede, ſondern es trat ein entſchiedener Widerwille hervor, der ſich im Laufe der Zeit zu einem tobenden Haſſe gegen das Chriſtliche und Kirchliche ſteigerte. Wie Chriſtus eine Grauengeſtalt, ſo war dieſem Kritiker die Kirche ein „Vampyr, welcher der Menſchheit Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen ausſaugt [b])," — ein Inſtitut alſo, gegen welches bis auf die letzte Faſer zerſtörend zu verfahren für ihn die oberſte Pflicht ſeyn mußte.

---

a) Kritik der Synoptiker, B. 3. S. 315.
b) Ebendaſ. S. 225 u. 310.

In demſelben Sinne, in welchem Strauß die geſchichtlichen Grundlagen des Chriſtenthums behandelt hatte, wurde von ihm auch die Glaubenslehre bearbeitet. Das Richtmaß, welches er auch hier und mit erneuerter Entſchiedenheit anlegte, war der idealiſtiſche Pantheismus, die abſolute Dieſſeitigkeitslehre; mit ihm gemeſſen, mußte das Chriſtenthum alle Bedeutung verlieren. Strauß wollte die Bilanz des vorhandenen Lehrcapitals ziehen und fand ein vollſtändiges Deficit, einen nach ſeiner Meinung unaufhaltbaren Bankerott. Durch ſeine Kritik glaubte er bereits den thatſächlichen, realen Boden, in dem die Dogmen wurzeln, zerſtört zu haben; und da ſolchergeſtalt das Dogma von vorne herein keinen wirklichen Inhalt hatte, wurde natürlich die Geſchichte jedes Dogma's vermittelſt rein dialektiſcher Behandlung zu deſſen Auflöſung und das Reſultat war ein abſoluter Bruch mit dem chriſtlichen Glaubensinhalte bis zur entſchiedenſten Beſtreitung des Glaubens an perſönliche Fortdauer, ſo daß, während das Chriſtenthum ſeine erlöſende Macht nicht ruhen läßt, bis es auch den letzten Feind, den Tod, aufgehoben hat, dieſe Glaubenslehre nicht ruhen wollte, bis ſie als ihren letzten Feind die Vorſtellung von perſönlicher Unſterblichkeit niedergekämpft hatte, „weil das Jenſeits zwar in Allen der Eine, in ſeiner Geſtalt als zukünftiges aber der letzte Feind iſt, den die ſpeculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat" a). Wo ſolcher Widerſpruch ſtattfand, da konnte von einer irgendwie gedeihlichen Fortbildung der chriſtlichen Glaubenswiſſenſchaft nicht die Rede ſeyn. Doch war der Urheber dieſes Werkes noch billig genug, Glauben und Wiſſen, deren Einigung er als eine Unmöglichkeit betrachtete, ſich ſo auseinander ſetzen zu laſſen, daß jedes unbekümmert ums andere ſeines Weges gehen ſollte. „Alſo", ſagt er, „laſſe der Glaubende den Wiſſenden, wie dieſer jenen ſeine Straße

---

a) Schluß d. Glaubenslehre, B. 2. S. 739.

ziehen; wir laſſen ihnen ihren Glauben, ſo laſſen ſie uns unſere Philoſophie" a).

Das konnte aber auch nur geſagt werden von dem Standpunct eines rein theoretiſchen Intereſſes aus. Glauben und Wiſſen, weil ſie in der Menſchheit und im Einzelnen beiſammen ſind und ſich gegenſeitig fordern, können gar nicht ſo auseinander gehen; ſie müſſen ſich um einander bekümmern, ſie mögen wollen oder nicht. Der Wiſſende wie der Glaubende, und nicht minder der wiſſend Glaubende wie der glaubend Wiſſende, ſobald ſie praktiſche Männer, Männer von ſittlicher Energie ſind, — und das ſollen wir ja alle ſeyn — müſſen wünſchen, daß ihre Ueberzeugung auch in die Wirklichkeit und Allgemeinheit übergehe, und da bleibt für die Stellung von Wiſſen und Glauben nichts übrig als Einheit oder Kampf, oder eine durch den Kampf gewonnene Verſöhnung. Zunächſt wurde von der Richtung aus, welche Strauß vertrat, gegen den Glauben ein Kampf auf Tod und Leben eröffnet.

Es lag nahe, denſelben Grundgedanken, vermittelſt deſſen Strauß ſeine Chriſtologie conſtruirt, reſpective die bibliſche und kirchliche deſtruirt hatte, auch auf die Religion überhaupt, insbeſondere auf deren letzten Quellpunct, den Glauben an Gott, anzuwenden. Iſt die Chriſtologie der Evangelien dadurch entſtanden, daß die urchriſtliche Menſchheit das Höchſte, was ſie in ſich trug, dichtend aus ſich heraus und in einer Einzelperſon ſich gegenüber ſtellte, ſo konnte nicht minder die Religion überhaupt, namentlich der Glaube an Gott daraus erwachſen ſeyn, daß ſich der menſchliche Geiſt ſein eigenes Weſen, indem er es von den Schranken des Individuellen befreite, in Gott gegenſtändlich machte und daſſelbe ſofort als das Höchſte, was er zu denken vermochte, anbetend verehrte. Bei dieſem Standpuncte, den

---

a) Glaubenslehre, B. 1. S. 356.

bekanntlich L. Feuerbach durchführte, wurde von vorne herein angenommen, daß es ein objectiv Göttliches nicht gebe, und daß, was an unſerer Gottesidee unvollkommen iſt, nicht etwa Folge der Schranken menſchlicher Erkenntniß oder einer beſtimmten zeitlichen Faſſung, ſondern der Unwahrheit der Idee ſelbſt ſey; es war dann aber auch nicht ſchwierig, von da aus eine zerſtörende Operation gegen den Gottesglauben vorzunehmen, weil dasjenige Göttliche und Abſolute, welches nur durch Herausſetzung des Menſchlichen aus ſich ſelbſt entſtanden iſt, ſich nothwendig auch in ſich ſelbſt auflöſt und weder ein wahrhaft Göttliches noch ein wahrhaft Menſchliches iſt. Die Religion iſt nach Feuerbach das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eigenen inneren Weſen als einem fremden. Der Menſch iſt ſich weſentlich ſelbſt Gegenſtand des Erkennens; die erſte und directe Selbſterkenntniß des Menſchen iſt die Religion, in welcher dem Menſchen das eigene Weſen, ehe er es in ſich ſelbſt findet, als ein anderes Weſen (Gott) Gegenſtand iſt. Deſſen aber, daß ſein Bewußtſeyn von Gott nur das Innewerden des eigenen Weſens iſt, iſt der religiöſe Menſch ſich nicht bewußt: ſo iſt „das eigentliche Weſen der Religion eine Illuſion" a). Der denkende Geiſt aber erkennt dieſes bewußtloſe Spiel des Menſchen mit ſeinem eigenen Weſen und nimmt wieder an den Menſchen zurück, was dieſem allein gehört; für ihn wird „das Wiſſen des Menſchen von Gott wieder zum Wiſſen des Menſchen von ſich ſelbſt" b), die Theologie zur Anthropologie. Dieſe Entdeckung aber, durch die der Menſch erſt wieder zu ſich ſelbſt gebracht wird, muß nothwendig auch gegen die Religion in den Kampf geführt werden. Denn je ſonderbarer die Einrichtung der menſchlichen Natur iſt, welche ihr die Täuſchung der Religion durch Jahrtauſende zu einer Art Nothwendigkeit

---

a) Weſen des Chriſtenthums, S. 33.

b) Ebendaſ. S. 18.

gemacht hat, deſto dringender iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, das, was die Menſchheit als Gott außer ſich geſtellt, wieder an den urſprünglichen Herrn, die Menſchheit, zurückzugeben, den außer ſich ſeyenden Menſchen wieder zu ſich ſelbſt zu bringen und ihn aus dem langen, ſchweren Traume der Religion zu wecken. Hier iſt kein indifferentes, bloß theoretiſches Verhalten mehr an der Stelle, ſondern es iſt für den Wiſſenden geboten, den Glauben, hinter deſſen Grundloſigkeit er gekommen, ſobald derſelbe ein objectiv Göttliches meint, nach beſten Kräften zerſtören zu helfen, und nicht ſowohl Gott „abzuſchaffen", als vielmehr zu zeigen, daß er gar nicht abgeſchafft zu werden braucht, weil er nie anders als durch Einbildung exiſtirt hat.

So entſpann ſich nun ein Krieg gegen die Religion und ihre Objecte. Dieſer Krieg wurde von Einigen noch mit wiſſenſchaftlichen Waffen geführt, von den Meiſten in der bequemeren Form der leichten und doch auf die Maſſen wirkenden Tagesſchriftſtellerei. Es galt bei vielen Litteraten als Axiom, daß es mit der Sache des Chriſtenthums und der Religion zu Ende, daß jeder Denkende und Geſinnungstüchtige ohne Weiteres auch von aller vorgeblichen göttlichen Autorität emancipirt ſey. Wer noch ein Frommer, wer gar ein Theologe oder ein Apologet ſeyn wollte, gab ſich dadurch ſelbſt der Schmach und dem Hohne preis; es war nicht zu denken, daß in ihm eine freie Seele leben könne. Zugleich trat, was Niemanden verborgen iſt, die Tendenz hervor, zwiſchen dieſen Richtungen und verwandten Beſtrebungen des politiſchen Gebietes eine ſolidariſche Verbindung zu ſtiften; und es wird auch von keinem Beſonnenen in Abrede geſtellt werden können, daß auf dieſem Wege Wirkungen hervorgebracht worden ſind, die, abgeſehen von aller Theologie und Kirche, ſchon der Vaterlandsfreund aufs Tiefſte beklagen muß.

Gefällt es Jemanden, dieſen Entwickelungsgang „Fortſchritt" zu nennen, ſo liegen die Stadien deſſelben klar genug

vor. Es ſind, wenn wir den älteren Rationalismus als Ausgangspunct nehmen, dieſe: Zurückführung der Religion und des Chriſtenthums auf weſentlich moraliſche Intereſſen und Poſtulate; Aufhebung beider Potenzen in allgemeine, des reellen Lebens entbehrende Begriffe; Auflöſung in bloße Illuſionen und ein Gewebe von Widerſprüchen. Oder mit andern Worten: ſittlich ernſter, aber abſtracter und dem concreten Leben ſich entfremdender, Theismus; dem Chriſtenthum ſich aſſimilirender, oder auch entſchieden mit ihm brechender Pantheismus; unverhüllter und in offenem Kampfe gegen alle Religion hervortretender Atheismus.

Die Studien und Kritiken waren wahrlich nie darauf angelegt, eine ſtationäre Theologie zu vertreten; ihre Herausgeber werden nie zu denen gehören, die nichts vergeſſen und nichts lernen wollen; ſie wollen lernen von Freund und Feind; aber dieſen Fortſchritt mitzumachen, der von einem Modernſten zum andern, zuletzt aber in die reine Leerheit führte: davor waren ſie allerdings durch die Natur der Sache und durch ihre im eigenen Leben erprobte Ueberzeugung bewahrt. Dagegen ſind aber auch ſie ſelbſt und ihre beſten Mitarbeiter vor keiner dieſer Erſcheinungen ſcheu zurückgetreten; ſie haben Allem, was irgend bedeutend war auf dieſer Seite, eine ernſte, eingehende Aufmerkſamkeit gewidmet a); ja ſie haben auch, wo ſie inmitten von Richtungen, die ſie im Ganzen bekämpfen mußten, einen Antrieb empfangen konnten, den fraglichen Gegenſtand richtiger und tiefer zu faſſen, dieſen Impuls nicht unbenutzt an ſich vorübergehen laſſen. Darum wäre es auch nicht genug geſagt, wenn wir, weil dieſe Denkarten einem guten Theile

a) Wir können uns hier unter Anderem auf das berufen, was von J. Müller und mir, von Schweizer und Schenkel über Strauß's Leben Jeſu; von Nitzſch über deſſen Dogmatik; von J. Müller über Feuerbach's Weſen des Chriſtenthums in dieſer Zeitſchrift geſagt worden iſt; anderer Aufſätze und Recenſionen nicht zu gedenken.

nach mit dem Chriſtenthum offen gebrochen haben, unſere Studien aber keine andere Theologie wollen ausbilden helfen als eine chriſtliche, unſer Verhältniß zu ihnen ſchlechthin nur als das der Gegnerſchaft oder der Verwerfung bezeichnen wollten; ſondern, da wir der ſpeculativen Theologie überhaupt, ganz abgeſehen von ihren einzelnen Ausbildungen, ein Recht zuerkennen, müſſen wir das Verhältniß näher beſtimmen und das Anzuerkennende, das auch für uns Impulsgebende, von dem zu beſtreitenden Verwerflichen unterſcheiden.

---

Faſſen wir erſtlich ganz allgemein den *principiellen Kern der ſpeculativen Theologie* ins Auge, ſo iſt ihr ganzes Thun offenbar darauf gerichtet, Religion und Chriſtenthum nicht bloß als ein im geiſtigen Leben vorhandenes Phänomen, als etwas thatſächlich oder autoritätsmäßig Gegebenes zu behandeln, ſondern in dem Factum die Idee, in der Erſcheinung die ewige Wahrheit, in der geſchichtlichen Wirkung deren innerſte Urſache und immanente Nothwendigkeit zu erkennen, und demgemäß auch in allen Entwickelungen des Chriſtenthums, insbeſondere des chriſtlichen Dogma's, nicht bloß den äußerlichen geſchichtlichen Verlauf, ſondern den inneren Gedankenzuſammenhang, das wahrhaft Geſetzmäßige aufzuzeigen.

Was das Erſte betrifft, ſo wird zwar keine Theologie, die, der Unendlichkeit ihres Gegenſtandes bewußt und des *γινώσκειν ἐκ μέρους* eingedenk, ſich ſelbſt menſchlich zu beſcheiden weiß und ſich nur als ein Glied in der großen Entwickelungsreihe des Wiſſens von göttlichen Dingen betrachtet, auf diejenige Abſolutheit des Erkennens Anſpruch machen, deren ſich die Speculativen ausſchließlich zu rühmen pflegen; dagegen wird aber auch jede Theologie, welche den ganzen Umfang ihrer Aufgabe würdigt, die Nothwendigkeit eines ſpeculativen Elementes anerkennen und ihr Streben nicht bloß auf empiriſche Kenntniß, ſondern auch darauf richten,

die Sache aus ſich ſelbſt und aus ihrer inneren Weſenheit zu verſtehen. Und wo etwa diejenige neuere Theologie, welche ihren Ausgang nicht vom Begriff, ſondern vom Leben, von den Thatſachen der Geſchichte und des Bewußtſeyns nimmt, ſich vielleicht zu voreilig der Zuverſicht auf ihre Leiſtungen und Erfolge hingegeben hat, da konnte es ihr ganz gut ſeyn, hier thatſächlich auf ſolche Aufgaben hingewieſen zu werden, die ſich auch für ſie ſtellen, wenn ſie das erfüllen will, was ſchon Auguſtin und Anſelm als das intelligere, das quaerere intellectum, Luther als die meditatio von der Theologie gefordert haben. Alſo mögen wir immerhin, ſelbſt wenn wir ihr anderweitig fremd ſind, der modernen ſpeculativen Richtung, auch der negativ kritiſchen, das danken, daß ſie uns tiefer in die Sache ſelbſt hineintreibt, daß ſie einen, wenn auch zum Theil anders gemeinten, doch ſtarken Impuls gegeben hat, das Chriſtenthum in ſeinen letzten Gründen und in ſeiner inneren Nothwendigkeit zu erkennen. Denn erſt, wenn dieß von dem Grunde des lebendigen Glaubens aus — nam qui expertus non fuerit, non intelliget — ſo weit geſchehen iſt, als die Natur der Sache es zuläßt, wird die Aufgabe einer chriſtlichen Theologie in unſerer Zeit erfüllt und ein vollſtändiger Sieg über die Tendenzen einer vom Leben ſich ablöſenden Speculation und Kritik geſichert ſeyn.

Was das Andere angeht, ſo iſt ja zwar keineswegs, wie die rein intellectualiſtiſche Auffaſſung der Religion es annehmen muß, die Entwickelung eines Dogma's bloß die Entwickelung des Begriffs durch ſeine Momente, eben weil das Dogma nicht bloß auf einem Begriffe, ſondern auf einem realen Lebensgrunde ruht und ſein Weſen vielmehr darin hat, daß es den ſich ihm darbietenden thatſächlichen religiöſen Lebensgehalt in einen Begriff zu faſſen ſucht; doch aber werden wir auch anerkennen müſſen, daß, indem ſich der religiöſe Gedankeninhalt von dieſem Lebensgrunde aus entfaltet, die darin niedergelegten Beſtimmungen ſich nicht bloß

zufällig und willkürlich, ſondern nach einem inneren Zuſammenhang, nach einer in der Natur der Sache liegenden Geſetzmäßigkeit herausbilden. Wenn nun die ſpeculative Theologie beſonders darauf ausgegangen iſt, dieſen inneren Gedankenzuſammenhang nachzuweiſen, ſo hat ſie dieß zwar nicht zuerſt und nicht allein gethan, denn ſchon vor ihr und neben ihr ſind auch andere ſehr namhafte Leute darauf ausgegangen, die Erſcheinungen der allgemeinen und der chriſtlichen Geſchichte nicht als ein bloßes Aggregat und als einen Haufen von Willkürlichkeiten, ſondern als etwas vernünftig Zuſammenhängendes zu betrachten; auch hat die ſpeculative Geſchichtsbetrachtung in ihrer Sucht, Alles begriffsmäßig zu conſtruiren, ſich häufig Willkürlichkeiten erlaubt, den Perſonen anderer Jahrhunderte ganz moderne Begriffe untergeſchoben, und die Bedeutung der Individualität, das damit zuſammenhängende Freie, Subjective, ſelbſt Willkürliche außer Rechnung gelaſſen: aber immer werden wir der Speculation zugeſtehen müſſen, daß ſie mit beſonderer Energie auf dieſen Punct gedrungen hat, und es wird alſo auch hier gelten, das Wahre, was in ihrer Forderung liegt, anzuerkennen und es in der Praxis ſo durchzuführen, daß dabei das Fehlerhafte rein ſpeculativer Conſtruction vermieden wird.

Ein Zweites, was die ſpeculative Theologie im Allgemeinen charakteriſirt, iſt, daß ſie auf dem Gebiete des religiöſen Lebens den Begriff der Immanenz aufs Strengſte geltend macht. Sie thut dieß, wenn auch in verſchiedener Weiſe, in ihren beiden Fractionen, und es wird dadurch weſentlich beſtimmt ihre Gottesidee, ihre Auffaſſung des Menſchen und ihre Behandlung der Erſcheinung Chriſti. Sie hat ſich hierbei durch den Gegenſatz gegen den früher einſeitig gefaßten Begriff der Tranſcendenz in eine gerade entgegengeſetzte Einſeitigkeit hineintreiben laſſen, und, indem ſie zuletzt aller und jeder Jenſeitigkeit einen Krieg auf Tod und Leben ankündigte, Gott in die Welt, die menſchliche

Perſönlichkeit in die Gattung und Chriſtum in die Menſchheit aufgelöſt; es blieb ihr nur noch ein Gott, der der Geiſt der Menſchheit und der dialektiſche Proceß der Welt; ein Menſch, der ein vorübergehendes, mehr oder weniger merkwürdiges, Exemplar ſeiner Gattung, und ein Chriſtus, der ein, in ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit nicht einmal recht genau zu beſtimmendes, Product der Menſchheit war. Wie falſch dieß nun auch ſeyn mochte und wie entſchieden im Widerſpruch mit den chriſtlichen Grundlehren von dem in ſich ſelbſt lebendigen, perſönlichen Gott, von der zur Gemeinſchaft mit Gott, ebendamit aber auch zum ewigen Leben beſtimmten Perſönlichkeit des Menſchen und von der ſpecifiſchen Dignität des Erlöſers: dennoch haben wir uns wohl zu hüten, daß wir uns nicht in falſcher Flucht vor dieſer unrichtigen Anwendung des Begriffes der Immanenz wieder auf den früheren Standpunct abſtracter Tranſcendenz zurückdrängen laſſen; vielmehr kann und ſoll auch hier die chriſtliche Theologie von der modernen Speculation Anregungen empfangen, und ſie wird den ihr gebührenden Standpunct nur dann mit Recht einnehmen, wenn es ihr — wofür wir unter Anderem im erſten Bande von Rothe's Ethik ſo Ausgezeichnetes geleiſtet finden — auch wiſſenſchaftlich gelingt, die Idee Gottes in rechter erfüllter Lebendigkeit zu faſſen, ohne den Begriff der Perſönlichkeit aufzugeben, das Ewige und Himmliſche als ein dem menſchlichen Leben Einverleibtes zu behandeln, ohne hierdurch eine höhere Vollendung der davon durchdrungenen Perſönlichkeit nach dem Tode auszuſchließen, und Chriſtum als den mit der Menſchheit organiſch Verbundenen, als das Geiſt und Leben mittheilende Haupt des neuen von ihm gebildeten Menſchheitsleibes zu betrachten, ohne ſeine Einzigkeit zu verleugnen oder zu ſchmälern.

Das Dritte endlich, was ſich die ſpeculative Theologie und zwar vornehmlich der linken Seite zu einer Hauptaufgabe gemacht hat, iſt die Kritik, die erneuerte und ver-

ſchärfſte kritiſche Durchforſchung der chriſtlichen Urkunden, beſonders des apoſtoliſchen und des unmittelbar nachfolgenden Zeitalters. Der dieſer Schule nicht ſelbſt Angehörige wird ſie auch hier vielfach der Voreingenommenheit, der geſchichtswidrigen Willkür, der aprioriſtiſchen Conſtruction und Deſtruction zeihen. Aber, wenn er zugleich unparteiiſch iſt, wird er auch anerkennen, daß dieſer ſtarke kritiſche Impetus einem Theile nach bedingt war durch eine beziehungsweiſe Schwäche und Vernachläſſigung des kritiſchen Elementes von Seiten der poſitiven chriſtlichen Theologie; und wenn er ein wiſſenſchaftlicher Mann iſt, wird er darauf halten, daß man dieſer Kritik nicht entgegen trete mit bloßer Verwerfung oder daß man ſich ihr entziehe durch eine doch immer vergebliche Flucht vor aller Kritik, ſondern daß man ſie bekämpfe durch eine geſunde Kritik, welche, wie dieß in letzter Zeit auf muſterhafte Art geſchehen iſt von Bleek a), gewiſſenhafte Würdigung der geſchichtlichen Ueberlieferungen mit freiem Urtheil verbindet. Alſo auch hier können wir einen förderlichen Antrieb erhalten, und es iſt gewiß im höchſten Grad zu wünſchen, daß Solche, denen das eigenthümliche Talent dazu gegeben iſt, namentlich auch jüngere Kräfte, mit aller Energie ſich dieſem Gebiete zuwenden, auf die Principien ſowohl als alle einzelnen Wendungen der modernen Kritik eingehen und ſo in friſchem Wetteifer dazu beitragen, daß wir einen wohlgeſicherten Bau geſchichtlicher Erkenntniß der erſten Jahrhunderte erhalten.

---

Haben wir hiermit willig eingeſtanden, in welchen Beziehungen auch die Theologie, welcher dieſe Zeitſchrift dienen will, anerkennenswerthe Impulſe von der modernen Speculation und Kritik empfangen kann und wirklich empfangen hat, ſo können wir nun um ſo offener auch die Puncte bezeichnen, in denen ſie nie aufhören wird ſich vertheidigend,

---

a) S. deſſen Beiträge zur Evangelien-Kritik, Berlin bei Reimer, 1846, wo beſonders auch die Vorrede zu beherzigen.

abwehrend und kämpfend nach dieſer Seite hin zu verhalten.

Kaum braucht hierbei fürs Erſte geſagt zu werden, daß ſie ſtets aufs Entſchiedenſte der Lehre entgegen treten wird, welche überhaupt alle Objectivität des Göttlichen leugnet und daſſelbe ganz in den Menſchen hereinnimmt. Eine Lehre, welche, indem ſie die Religion als bloße Illuſion betrachtet, den tiefſten Dualismus in der menſchlichen Natur zu ihrer Vorausſetzung, und einen Menſchen der nackteſten ſinnlichen Natürlichkeit, den Menſchen, der es frei und ehrlich herausſagt, daß er ein Egoiſt ſey, zu ihrem Reſultat hat: wird etwa in einem materiell und egoiſtiſch geſinnten Zeitalter zahlreiche Proſelyten machen, im Ganzen und Großen aber wird ſie der Menſchheit das nach einem Höheren verlangende Herz nicht ausreißen können und mit ihrer Verkehrung der natürlichſten Grundverhältniſſe des Daſeyns nichts vermögen gegen eine Macht, die ſich nicht nur durch Jahrtauſende der Weltgeſchichte als die Quelle des Größten und Herrlichſten erwieſen hat, ſondern auch jedem ernſteren Gemüthe als eine über alles Individuelle erhabene, unwiderſtehliche ſich ankündigt.

Ausdrücklicher dagegen werden wir uns ſtreitend auseinander zu ſetzen haben mit derjenigen Auffaſſung, welche die Religion zwar anerkennt, aber dieſelbe ganz intellectualiſtiſch, als einen Kreis von Vorſtellungen und Begriffen behandelt. Hier liegt eine Wahrheit zum Grunde, aber ſie iſt ins Falſche verkehrt. Richtig iſt es, daß die Religion ein unveräußerliches Element des Erkennens und Denkens habe, daß das religiöſe Gefühl die innere Nothwendigkeit in ſich trage, ſich zum Gedanken zu erſchließen und darin zum klaren Bewußtſeyn über ſich ſelbſt und die Fülle ſeines Inhaltes zu gelangen. Aber verkehrt iſt es, wenn man die Sache ſo auffaßt, als ob die Religion nur einen Kreis von Vorſtellungen bilde, welche, nachdem ſie in den Begriff erhoben ſind, ihre urſprüngliche Bedeutung dergeſtalt verlieren, daß nun

an die Stelle des Glaubens das reine Denken und an die Stelle der Religion die Speculation tritt. Vielmehr, ſo wenig der Menſch bloßes Denkweſen, der Kern ſeines Lebens bloßer Begriff, und der Inbegriff ſeines Thuns bloße Logik oder Metaphyſik iſt: eben ſo wenig kann die Religion, welche ein Lebensverhältniß des Menſchen zum Göttlichen, die Stellung ſeiner ganzen Perſönlichkeit zum lebendigen Gott bezeichnet, in ihrer elementariſchen Geſtalt nur Vorſtellung ſeyn, und in ihrer Vollendung in ſpeculatives Wiſſen übergehen. Sondern es verhält ſich ſo, daß das im Herzen wurzelnde, in ſittlichen Willensacten ſich manifeſtirende, die Keime der reichſten Erkenntniß in ſich ſchließende Grundverhältniß unſeres Geiſtes, unſeres ganzen Lebens zu Gott, alſo das, was wir mit Recht Frömmigkeit nennen, als ein Permanentes auch da bleibt, wo die vollkommenſte Klarheit des Denkens darüber eingetreten iſt, weil es das unzerreißbare Lebensband des Geſchöpfes mit ſeinem Schöpfer, der innerſte Grund unſeres ganzen Seyns iſt; und ſo gewiß das geſunde religiöſe Gefühl von ſelbſt dem Denken entgegenſtrebt, eben ſo gewiß muß auch der denkende Geiſt immer wieder in die Innerlichkeit des Gefühls zurückgehen und in deſſen Tiefe ſich verſenken, um daraus aufs Neue Leben und Erfriſchung zu gewinnen. Es liegt nicht nur in der Natur der πίστις, daß ſie „ihren Gedanken ſucht a)" und γνωστική zu werden ſtrebt, ſondern auch in der Natur der wahren γνῶσις, daß ſie ſtets πιστική bleibt, weil ſie nur darin ihren Grund und ihren vollen Inhalt hat, außerdem aber leer und leblos wird. Denn es iſt ja durchaus nicht eins und daſſelbe, was im Gefühl als Unmittelbares, im Denken aber als Vermitteltes vorhanden iſt, ſondern im Gefühl iſt ein eigenthümliches, im Denken nicht ſchon mitgegebenes, ſondern davon ſpecifiſch verſchiedenes Element des geiſtigen Lebens geſetzt. Das Denken iſt ein Allgemeines, das Gefühl

---

a) S. Nitzſch, pract. Theologie, I. S. 306 ff.

aber das Individuellſte und Perſönlichſte; im Denken zergliedern wir den Gegenſtand, wie er uns objectiv geworden, im Gefühl ergreift der Gegenſtand uns ſelbſt und wirkt auf uns in ſeiner ganzen Lebensfülle. Beruht nun die Religion zuletzt weſentlich auf unſerm individuellſten und perſönlichſten Verhalten zu Gott, auf dem unmittelbaren und vollſtändigen Ergriffen- und Durchdrungenſeyn unſerer Perſönlichkeit von dem Göttlichen, ſo kann ſie, weil eben das Denken etwas Anderes iſt, nie in bloßes Denken übergehen und in Speculation ſich auflöſen, ſondern, wie ſie, um vollkommen ſelbſtbewußt zu werden, auf das Denken angewieſen iſt, ſo iſt das Denken, um den Lebensgrund nicht zu verlieren, auf ſie angewieſen; ja vielmehr ſie ſelbſt, als das Urſprüngliche, kann da ſeyn auch ohne ausgebildetes Denken, ein lebendiges, auf ſie ſich beziehendes, Denken aber nie ohne ſie.

Eben ſo entſchieden wie für dieſen lebenumfaſſenden Charakter der geſunden Frömmigkeit werden wir auch ſtets kämpfend eintreten für den weſentlich ethiſchen Charakter der Religion überhaupt und des Chriſtenthums insbeſondere. Schon die Religion an ſich, ſobald das Göttliche nicht als bloße Naturmacht, ſondern als das abſolut Heilige erkannt wird, kann ſich nicht anders realiſiren, als unter der Vorausſetzung beſtimmter ſittlicher Bedingungen im Gemüthe, und hat nothwendig auch, wenn ſie zu einer Lebenskraft geworden, ſittliche Wirkungen zur Folge. Vollends aber das Chriſtenthum iſt gar nicht zu würdigen, wenn man es nicht als eine die innerſte Heiligung des Einzelnen und der Menſchheit bezweckende (teleologiſche) Religion, als ein zu fortdauernder Wirkung in die Menſchheit gepflanztes ſittliches Princip verſteht; denn nur ſo erkennt man es ganz als das, was es iſt, als Lebenskraft, als neues Leben. Eben dieß nun aber ſetzt auch der theologiſchen Erkenntniß eine nothwendig zu erfüllende ſittliche Bedingung. Von der Erkenntniß der Naturphänomene oder mathematiſcher Wahrheiten würde man nur in höchſt entfernter Weiſe ſagen können,

daß ſie ethiſch bedingt ſey, von der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten dagegen muß man behaupten, daß ſie dieß nothwendig und unmittelbar iſt: denn wenn auf dem religiöſen Gebiete nur das vollkommen von uns verſtanden und gewürdigt werden kann, was im eigenen Bewußtſeyn erfahren und erlebt iſt, das Chriſtenthum aber in unſer Bewußtſeyn nur dann übergehen kann, wenn in demſelben die entſprechenden ſittlichen Anknüpfungspuncte gegeben ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß alles tiefere und lebendige Wiſſen vom Chriſtenthum ſittlich vermittelt iſt und daß dem Acte des Erkennens eine That des Willens vorausgehen muß, wodurch das zunächſt objective Chriſtenthum ein wirkliches Beſitzthum unſeres Geiſtes wird. Diejenigen beginnen daher etwas eben ſo Widerſprechendes, als Vergebliches, welche nur ſo in puris naturalibus, mit einem, wenn auch anderweitig höchſt gebildeten, doch aber nur in der Sphäre der unmittelbaren Natürlichkeit ſich bewegenden Verſtande zu dem Chriſtenthum hinzutreten und daſſelbe conſtruiren wollen; vielmehr kann nur dem von ihm wirklich durchdrungenen und aus ihm ſittlich wiedergeborenen Geiſte ſein wahres Verſtändniß gelingen. Hier tritt uns aber beſonders noch dieß entgegen. Das Chriſtenthum iſt in ſeiner Grundwirkung Verſöhnung und Erlöſung. Verſöhnung aber ſetzt einen inneren Gegenſatz, der aufgehoben, Erlöſung einen Druck, der entfernt werden ſoll, und Beides die volle Anerkennung der Sünde voraus, aus der jener Gegenſatz entſpringt und von der dieſer Druck bewirkt wird. Wo ſich nun ein ſolcher Begriff von Sünde geltend machen will, welcher dieſelbe, indem er ſie in eine bloße Negation, in ein verſchwindendes Moment verwandelt und den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen Gut und Böſe zu einem fließenden macht, unmittelbar annihilirt, eben damit aber auch die Bedeutung der perſönlichen Schuld aufhebt, da werden wir ſchon die allererſte Grundlage vermiſſen, von der aus allein eine Erkenntniß des Chriſtenthums, wie es wirklich iſt und wie

es insbeſondere die Stifter unſerer Kirche aufgefaßt haben a), zu Stande kommen kann; und hiergegen ganz beſonders werden wir immer die letzten, nicht bloß im Wiſſen, ſondern im Gewiſſen liegenden Grundbedingungen ſo des ſittlichen Lebens, wie der, an deſſen Vorausſetzungen geknüpften, theologiſchen Erkenntniß geltend zu machen haben.

Dieſe Auflöſung des ſtrengen Begriffs der Sünde hängt dann aber — und dieß iſt ein weiterer Punct unſerer polemiſchen Stellung — immer zuſammen mit einer pantheiſtiſchen Denkart. Wo jene letzten Grundforderungen des ſittlichen Seyns, die doch am Ende nur beruhen auf der Unwiderſprechlichkeit des unmittelbaren ſittlichen Bewußtſeyns, auf dem Gewiſſen, verkannt werden, da kommt es auch nicht zu der Anerkennung deſſen, der als der Heilige durch die Stimme dieſes Gewiſſens zu uns ſpricht; und wo, hiermit zuſammenhängend, der menſchliche Geiſt als ſchon an ſich identiſch mit dem göttlichen geſetzt wird, da hat auch der Begriff einer Scheidung von Gott durch die Sünde und einer erſt aus dieſer Scheidung durch Verſöhnung wieder herzuſtellenden Einigung keinen Raum. Gott iſt von dieſem Standpunct aus der in der Geſammtheit der Menſchengeiſter ſich verwirklichende und zum Bewußtſeyn gelangende allgemeine Geiſt und ſo zwar der in einem Andern ewig Perſonwerdende, die Allperſönlichkeit oder das Perſonen-All, aber doch nie der in ſich ſelbſt Perſönliche, die abſolute Perſönlichkeit; die Menſchen aber, obwohl ſie in ihrer durch den Proceß des Geiſtes eben ſo geſetzten als in ihm ver-

---

a) Wie dieß vielfach anſchaulich gemacht iſt von Hundeshagen in ſeinem „deutſchen Proteſtantismus" und nun auch in vollſtändiger hiſtoriſch-dogmatiſcher Entwickelung von Schenkel in dem eben erſchienenen zweiten Bande ſeines Werkes über „das Weſen des Proteſtantismus", nachdem bereits J. Müller die „chriſtliche Lehre von der Sünde" im Allgemeineren behandelt und damit einen der bedeutendſten Grundſteine zum Aufbau der neuen Theologie gelegt hatte.

ſchwindenden Individualität das Göttliche zur Verperſönlichung bringen, ſind doch auch keine wahren Perſönlichkeiten, ſondern nur gegenſeitig ſich ergänzende Exemplare einer Gattung, in deren Complex erſt der göttliche Geiſt, die Idee, vollkommen zur Verwirklichung gelangt. Dieſer Anſchauungsweiſe nun ſteht das Chriſtenthum aufs Schärfſte entgegen. Es iſt durch und durch Perſonalismus, und ruht ganz und gar auf der Anerkennung der vollen Bedeutung ebenſowohl der menſchlichen Perſönlichkeit, als der göttlichen. Und eben in dieſer Beziehung ſtellt ſich in neuerer Zeit auch das von den pantheiſtiſchen Traditionen ſich emancipirende Denken immer entſchiedener und allgemeiner auf die Seite des Chriſtenthums. Es wird dazu getrieben ſchon durch den unwiderſtehlichen Zug vom Allgemeinen und Abſtracten zum Lebendigen, Concreten und Individuellen; vornehmlich aber auch durch die erneuerte tiefere Auffaſſung des religiöſen und im religiöſen weſentlich ſittlichen Grundcharakters des Menſchen. Denn in der That iſt es nicht möglich, die volle ſittliche Beſtimmung des Menſchen feſtzuhalten ohne Anerkennung der vollen Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit, und ebenſo kann auch wieder dieſe nicht in ihrem ganzen Beſtande feſtgehalten werden, ohne von da aus zur Anerkennung der göttlichen Perſönlichkeit zu gelangen; ſo daß, wie beide, die menſchliche und göttliche Perſönlichkeit, ſich mit einander im Pantheismus auflöſen, ebenſo auch beide mit einander in einem lebendigen Theismus ſich wieder herſtellen. Der Pantheismus, der doch auch die Verwirklichung der Idee, der ſittlichen Beſtimmung der Menſchheit fordert, läßt dieſelbe ſich vollziehen nicht in den Individuen, ſondern in der ganzen Gattung. Hierzu bedarf er nothwendig des Gedankens einer Ergänzung der Individuen durch einander. Eben dieſer Gedanke aber iſt auf dem ſittlichen Gebiete ein durchaus ſchiefer und falſcher. Die ſittliche Idee duldet ihrer Natur nach keine Theilung der Aufgabe und läßt keine Compenſation der Fehler des Einen durch die Tugenden des

Andern zu, ſondern ſie verlangt nach ihren Grundbeſtimmungen von Jedem ganz verwirklicht zu werden. Hieraus aber erhellt eben ſo ſehr die unendliche Bedeutung einer jeden zur Verwirklichung des Höchſten beſtimmten Perſönlichkeit als die Nothwendigkeit ihres inneren Beſtandes, auch unabhängig von den gegenwärtigen Lebensbedingungen, weil jene Aufgabe von der Art iſt, daß ſie nur in unendlicher Entwickelung gelöſt werden kann. Zugleich aber iſt freilich die ſittliche Perſönlichkeit auch nie als eine iſolirte zu denken, ſondern ſie bildet ein Glied in dem ſittlichen Geſammt-Organismus der Menſchheit, und wie der einzelne Menſch, ſo iſt auch die Menſchheit nicht ohne höchſten ſittlichen Daſeynszweck zu denken; hiermit erhalten wir dann den Begriff eines ſittlichen Weltzweckes und eben darin liegt auch an und für ſich die Anerkennung eines Geiſtes, der dieſen Zweck frei und bewußtvoll geſetzt, der die Welt dafür allmächtig geordnet hat und deren Entwickelung durch alle Schwankungen hindurch unwiderſtehlich dem höchſten Ziele entgegen führt. So iſt die ſittliche Perſönlichkeit nicht ohne ſittliche Weltordnung und dieſe nicht ohne weltordnenden, ſelbſtbewußt allmächtigen Geiſt; das ſittliche Weſen des Menſchen ſelbſt führt nothwendig zum Theismus und dadurch erhält dieſer ein unveräußerliches Recht gegen den Pantheismus, welcher, wie er ſchon keine genügende Antwort hat auf die Frage nach dem Daſeyn der Welt im Allgemeinen, ſo noch weniger eine Antwort zu geben vermag auf die Frage nach dem Urſprung einer ſolchen Welt, „die ſich nach unendlich erhabenen, im höchſten Gebiete ethiſchen Zwecken bewegt.” Kaum braucht hierbei noch geſagt zu werden, daß auch das, was wir im vollen Sinne Frömmigkeit nennen, nur unter theiſtiſcher Vorausſetzung denkbar iſt. Dieß gründet ſich ſchon auf den untrennbaren Zuſammenhang des Sittlichen mit dem Religiöſen; vornehmlich aber darauf, daß nur, wo die menſchliche Perſönlichkeit von der göttlichen unterſchieden wird, ein wirkliches Lebensverhältniß zwiſchen beiden ſtattfinden kann,

während bei unmittelbarer Identität des Göttlichen und Menſchlichen diejenigen Functionen, die wir als die ſpeciſiſchen der Frömmigkeit betrachten müſſen, wie Andacht, Gebet, Buße, Glaube, von ſelbſt wegfallen.

Von dieſem Standpuncte des lebendigen Theismus aus werden wir dann auch ſtets den hiſtoriſchen Charakter des Chriſtenthums gegen die pantheiſtiſche Speculation vertreten. Der Pantheismus hat, wie für die Schöpfung der Welt überhaupt, ſo auch für die neue geiſtige Schöpfung des Chriſtenthums keine wahrhaft genügende Erklärung, während derjenige Theismus, der das Moment der Immanenz in ſich aufnimmt, das Chriſtenthum ſo zu begreifen vermag, wie es ſich ſelbſt gibt. Dem Pantheismus ſteht das Chriſtenthum in ſeiner Wirklichkeit als ein durchaus Fremdes gegenüber. Er findet auf der einen Seite eine Religion, die ſich ganz und gar auf das Bewußtſeyn von einem Gotte ſtützt, welcher freier Schöpfer, heiliger Geſetzgeber, gerechter Richter und allerbarmender Vater iſt, und vermag doch, obwohl er dieſe Religion als die abſolute bezeichnet, die letzte Quelle nicht anzuerkennen, aus der alle ihre Beſtandtheile fließen. Er kann auf der andern Seite nicht in Abrede ſtellen, daß von dieſer Religion weltbewegende, menſchheitumwandelnde Wirkungen ausgegangen ſind, und iſt doch nicht im Stande, die realen Urſachen nachzuweiſen, welche dieſelben bedingen; ſo gelangt er nothwendig zu ſonderbaren, widerſprechenden Vorſtellungen: es wird ein Glaube gegründet, der ſich, nachdem er entſtanden, ſeinen Stifter ſelbſt erſt bildet; es wird ein neues Leben der Heiligung gepflanzt, das ſich ſelbſt gänzlich auf die ſittlich befreiende, erlöſende Einwirkung einer heiligen, gottgeeinigten Perſönlichkeit zurückführt, und dieſe Perſönlichkeit iſt nur ein Erzeugniß frommer Dichtung; es wird in derſelben Perſönlichkeit mit todüberwindender Zuverſicht eine neue Offenbarung Gottes, beſiegelt durch Thaten und Wirkungen einziger Art, geglaubt, und es gibt doch keinen Gott, der ſich auf irgend einem

Puncte ſpecifiſch offenbaren oder gar die ewige Ordnung des natürlichen Geſchehens durchbrechen könnte. So kann ſich die pantheiſtiſche Speculation gegen alle dieſe Grundbeſtandtheile des Chriſtenthums, ohne doch eine wirkliche Erklärung zu geben, nur verwerfend verhalten. Der lebendige Theismus dagegen, der einen in ſeiner Allmacht eben ſo freien, als alle Momente der Weltentwickelung innerlich durchwirkenden Gott hat, einen Gott, der weſentlich heilige Liebe iſt, kann ſich nicht nur aus dieſer, im Chriſtenthume ſelbſt wurzelnden Gottesidee heraus alle weſentlichen Beſtandtheile des Chriſtenthums aneignen, ſondern er würde auch die Grundthatſachen des Chriſtenthums: die vollkommene und darum ſittlich vermittelte Offenbarung des lebendigen Gottes, die auf dem Wege der Erlöſung und Heiligung zu bewirkende Wiederherſtellung der Gemeinſchaft mit ihm durch eine vollkommen gottgeeinigte menſchliche Perſönlichkeit, die hierauf ſich gründende Mittheilung eines neuen Geiſtes und Lebens an die Menſchheit und das Schöpferiſchwunderbare, ohne welches dieß alles nicht gedacht werden kann — er würde, ſage ich, dieſe Grundelemente als etwas aus ſeiner Gottesidee naturgemäß Abfließendes von ſelbſt fordern müſſen, wenn ſie ihm nicht in ſo leuchtender Hoheit und ſiegender Kraft in der Perſon und dem Werke Chriſti verwirklicht entgegenträten. Darum vermag denn auch dieſer Theismus das Chriſtenthum zu begreifen als eine wirkliche, aber von dem reichſten göttlichen Gehalte durchdrungene Geſchichte; als eine Religion, die nicht bloß durch Vorſtellungen und Begriffe, ſondern durch Thatſachen den Kreis des religiös-ſittlichen Bewußtſeyns erweitert hat; als eine Welt, nicht allein von Ideen, ſondern von real und geſchichtlich gewordenen Ideen; als eine Erſcheinung, deren weltbewegende Wirkungen in der That auch auf einer entſprechenden, realen Grundlage beruhen.

Steht nun aber dieſe Grundlage feſt, dann werden wir auch die freie Thätigkeit der Kritik in keiner Weiſe

zu ſcheuen haben, und hierüber ſey uns letzlich noch ein kurzes Wort vergönnt. Die Kritik muß ja wohl ſeyn und hat auch im Bereiche des Chriſtenthums, weil es einen geſchichtlichen Verlauf zeigt, in dem ſich dem urſprünglich Weſenhaften auch unechte und entſtellende Beſtandtheile beigemiſcht haben, ihr unbeſtreitbares Recht. Doch aber kann es eben ſo gewiß auch eine falſche Kritik geben, als, im Verhältniß zu andern wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten, ein Uebermaß, ein Ueberwuchern der Kritik.

Die Kritik macht ihren Gegenſtand nicht, ſondern ſie findet ihn vor, und ihre Aufgabe iſt, das Weſen deſſelben in ſeiner ganzen Urſprünglichkeit und Reinheit herzuſtellen. Sie wird alſo, wo ſie ihrem Begriff entſprechen ſoll, geübt werden müſſen im lauteren Intereſſe der Reinheit und Wahrheit des Gegenſtandes, ohne blinde Voreingenommenheit, ſey es für oder gegen denſelben, in dem Sinne, den man einen unbefangenen zu nennen pflegt. Geht die Kritik von einem dem Gegenſtande fremdartigen Intereſſe oder gar ſchon von der Vorausſetzung aus, daß derſelbe ein in ſich nichtiger ſey, ſo wird ſie den Gegenſtand, ſtatt ihn in ſeinem Urbeſtande herzuſtellen, vielmehr innerlich aufzulöſen ſtreben und dann natürlich mehr verdunkeln als erhellen. Nun dürfen wir aber unbedenklich behaupten, daß ſich die moderne Kritik, trotz ihres Pochens auf Vorausſetzungsloſigkeit, vielfach in dieſem Falle befunden hat. Sie iſt nicht am Schluſſe eines von religionsphiloſophiſchen Einflüſſen freien Weges zu ihren Reſultaten gelangt, ſondern dieſe Reſultate würden für ſie feſtgeſtanden haben auch ohne die kritiſche Operation. Nicht die Religionsphiloſophie der modernen Schule iſt durch ihre Kritik, ſondern die Kritik derſelben iſt durch ihre Religionsphiloſophie beſtimmt worden. So hat ſie ſich wohl von dogmatiſchen Vorausſetzungen frei gemacht, aber zugleich unter den Einfluß der philoſophiſchen geſtellt, und während jene noch dem zu behandelnden Gegenſtande innerlich gleichartig waren, ſtanden dieſe mit demſelben im Gegenſatz. Unter dieſen Umſtänden aber war es eben ſo natürlich, daß

dieſe Kritik in einen Auflöſungsproceß auslief, als es unvermeidlich war, daß ſie zuletzt auf einem Puncte ankam, wo der ganze Vorſtellungskreis, der ihr vom Chriſtenthum noch übrig blieb, in der Luft ſchwebte und für den Urſprung dieſer realen Weltmacht, die wir Chriſtenthum nennen, kein genügender Grund mehr da war. Waren aber einmal ſo die realen Objecte, mit denen es eigentlich die chriſtliche Theologie zu thun hat, zerſetzt und aufgezehrt, ſo blieb, wenn man die Sache nicht wollte ganz zur Seite liegen laſſen, auch nicht viel Anderes übrig, als der ruheloſe fort und fort ſich bethätigende kritiſche Trieb und Eifer. So wurde die Kritik zur alles abſorbirenden Hauptſache und es bildete ſich eine Art von kritiſcher Superfötation. Denn in der That läßt es ſich von Seiten der ſpeculativ=kritiſchen Schule ſo an, als ob die Theologie ganz in Kritik aufgehen ſollte. Und da können dann praktiſche Naturen, die es tief empfinden, daß Religion und Chriſtenthum doch nicht um der Kritik willen vorhanden ſind, die der Kritik wohl einräumen würden, daß ſie ihnen die religiöſen Gegenſtände reinige, nicht aber daß ſie dieſelben für den Lebensgebrauch verderbe, leicht im Unwillen ſich von aller Kritik abwenden, oder im Zorn gegen dieſelbe eifern. Aber die Wiſſenſchaft, die ſich von ſolchem Unmuth nicht beherrſchen laſſen darf, wird die Aufgabe haben: ebenſowohl neben der Kritik, die doch nur ein dienendes Glied, ein Reinigungsmittel, gleichſam ein friſcher Wind iſt, der die Nebel und Wolken, die ſich zwiſchen die Lebensſonne des Chriſtenthums und den menſchlichen Geiſt lagern, vertreiben ſoll — auch die andern mehr poſitiven Theile der chriſtlichen Erkenntniß und Praxis ernſtlich zu pflegen, als auch die Kritik ſelbſt in geſchichtlich objectivem, aber zugleich freiem, unbefangenem Sinne dergeſtalt zu üben, daß dabei die Probleme, welche die chriſtliche Urzeit darbietet, nicht aprioriſtiſch zerhauen, ſondern geſchichtlich gelöſt und das Weſenhafte des Chriſtenthums nicht zerſetzt, ſondern erklärt und rein hergeſtellt, eben da-

durch aber auch für den praktiſchen Gebrauch wirkſamer gemacht wird. Und dieſes Amtes ſollen ſich denn auch unſre Studien und Kritiken treu und eifrig befleißigen.

---

Das alſo iſt die Theologie, wofür unſere Zeitſchrift, wie ſie es ſchon bisher gethan, ſo auch ferner begründend, vertheidigend und kämpfend gegenüber den pantheiſtiſchen Denkarten einſtehen wird. Ihre Grundzüge ſind klar genug gezeichnet und können von Jedem erkannt werden. Sie betrachtet die beiden Mächte, Chriſtenthum und Wiſſenſchaft, als höchſte unveräußerliche Güter der Menſchheit, und will beide nicht auseinander reißen laſſen, ſondern in lebendiger Einheit zuſammenhalten. Sie will nicht Glauben oder Wiſſen, Schrift oder Geiſt, ſondern Glauben und Wiſſen, Schrift und Geiſt. Sie macht ſich nicht abhängig von irgend einer menſchlichen Lehrformel, aber ſie weiß auch, was der Geiſt früherer chriſtlicher Jahrhunderte und ihrer edelſten Vertreter zu Tage gefördert hat, gebührend zu würdigen und fruchtbar zu benutzen. Sie meint nicht eine in Satzungen gebundene Dienerin der Kirche ſeyn zu ſollen, aber ſie vergißt auch nicht, daß ſie ſich in das Verhältniß liebevoller Mitwirkung zur Kirche zu ſtellen hat und daß es ihre Aufgabe nicht ſeyn kann, „zum Kirchendienſte unfähig zu machen". So ſtellt ſie ſich nothwendig den Denkweiſen entgegen, welche, der Menſchheit nur die traurige Wahl laſſend zwiſchen Frommſeyn und Denken, Glauben und Wiſſen, Chriſtenthum und Speculation, ſich für das Letztere entſcheiden und demzufolge eine Lehre aufweiſen, welche Gott in die Welt, Chriſtum in die Menſchheit, die Perſönlichkeit in die Gattung, die Freiheit in die Nothwendigkeit aufgehen läßt, und, während ſie einen Menſchen zu haben vermeint, der von Natur göttlich iſt, ſowohl den lebendigen Gott, als den zur ſittlich vermittelten Gemeinſchaft mit ihm angelegten Menſchen, mit beidem zugleich aber auch den wirklichen urbildlich-geſchichtlichen Gottmenſchen verliert und an die Stelle von dem allem, in wie

kunſtreicher Verdeckung es auch immer geſchehen mag, einen Menſchen-Gott ſetzt. Dagegen wird die Theologie, zu der wir uns freudig bekennen und die wir auch nicht „von der Schuſterbank oder aus der Schreibſtube“ a) zu holen brauchen, ſtets darauf gerichtet ſeyn, die Religion ebenſo als unveräußerliches conſtitutives Element des wahren Menſchſeyns, wie als ſittlich vermitteltes Lebensverhältniß des Menſchen zu dem perſönlichen Gott geltend zu machen, alſo — um mit Hundeshagen zu ſprechen — die Syntheſe des ethiſchen und theoretiſchen Factors auf dieſem Gebiete, welche ſchon die ſchöpferiſche Grundlage des evangeliſchen Proteſtantismus war, auch für unſere Zeit allen Ernſtes herzuſtellen, das Chriſtenthum aber ſo zu behandeln, daß ihm ſein eigenthümlicher Charakter, das Göttlichurſprüngliche und Schöpferiſche ſeines Weſens bewahrt bleibt und doch auch ſein innerer Zuſammenhang mit der geiſtigen Geſammtentwickelung der Menſchheit zur Anſchauung kommt; daß es erkannt wird in ſeiner menſchlichen Entfaltung, aber auch in ſeiner unvergänglichen Wahrheit und inneren Nothwendigkeit, und daß es in allen ſeinen Theilen zurückgeführt wird auf das, was allein ſein wahres Centrum, ſein Herz und Lebensgeiſt iſt, auf die in ihrer Gottmenſchlichkeit verſöhnende, erlöſende und heiligende Perſönlichkeit ſeines Stifters, die in der Fülle des ihr einwohnenden göttlichen Lebens zwar ſchlechthin einzig iſt, zugleich aber auch nicht bloß die abſchließende Vollendung, ſondern auch den ſchöpferiſchen Anfang eines Lebens in ſich ſchließt, welches von ihr aus auf Alle übergehen ſoll, die es ſich, nachdem das Läuterungsfeuer der Buße vorangegangen, im Glauben aneignen und dadurch werden, was ſie nicht ſchon an ſich ſind, neue Menſchen von wahrhaft göttlicher Art und Natur.

Haben wir nun für dieſe Theologie ſchon bis jetzt nur mit den Waffen geſtritten, welche uns die allein würdigen

---

a) Strauß, Glaubenslehre, II. S. 625.

ſchienen, mit Waffen des Geiſtes in Schrift und Wort, mit Gründen der Forſchung und des Denkens, in gerechter und billiger Weiſe, ſo werden wir dieß auch ferner thun. Dem Vorwurfe der Lauheit und Menſchengefälligkeit werden wir die Ueberzeugung entgegenſtellen, daß wiſſenſchaftliche Fragen, wie ſehr auch der ganze Menſch dabei betheiligt ſeyn mag, in ruhig eingehender Weiſe gelöſt ſeyn wollen; daß es hier überall nicht gilt, den Gegner nur niederzukämpfen, ſondern wo möglich, wenigſtens für das Allgemeinere, eine Verſtändigung herbeizuführen; und daß ſich die Theologen in ihrer Kampfesweiſe nicht beſchämen laſſen dürfen von der Ritterlichkeit, welche auf andern bedeutenden Lebensgebieten unter den edelſten Nationen eingebürgert iſt. Doch werden wir es auch nicht vermeiden, das, was uns unchriſtlich, widergöttlich oder gar ſittenverderblich zu ſeyn ſcheint, als ſolches zu bezeichnen; und da, wo die Natur der Sache es fordert, werden wir auch den Ausdruck unſeres Unwillens, unſrer Indignation nicht zurückhalten. In dieſer Beziehung mögen die ſchärferen Lettern, mit denen die Zeitſchrift fortan gedruckt wird, auch ein Zeichen der größeren Schärfe ſeyn, die gegen manche Zeiterſcheinungen hervortreten dürfte.

## III.

Doch es iſt Zeit, daß wir uns nach einer andern Seite hinwenden, deren Bedeutung in der theologiſchen Kriſis unſrer Zeit auch nicht verkannt werden darf.

Wenn die ſpeculativ kritiſche Richtung, zum Theil eintretend in das Erbe des älteren Rationalismus, nur noch die weitere Entdeckung gemacht hat, daß ein ungleich geringeres theologiſches Capital vorhanden ſey, als dieſer noch zu beſitzen ſich geſchmeichelt hatte, ja am Ende auf ein vollſtändiges Deficit geſtoßen war: ſo hat eine gerade entgegengeſetzte Denkweiſe, dem Poſitiven des Supranaturalismus ſich anſchließend, den Kreis der von dieſem feſtgehaltenen Credenda bedeutend erweitert durch den entſchiedenen Fortſchritt vom Bibliſchen zum K i r ch l i ch e n.

Der ältere Supranaturalismus ſchien die eigentlichen evangeliſchen Kernlehren zu verwiſchen und abzuſchwächen; es erzeugte ſich, theils von innen heraus, theils unter dem Einfluſſe verſchiedenartiger Zeitbedingungen ein Verlangen nach einer reicheren und feſteren Glaubensſubſtanz; und indem dieſe nun freilich in der, wieder im ernſteren und volleren Sinne aufgefaßten, Schrift ſich vorfand, zugleich aber auch das Bedürfniß einer begrifflichen Faſſung und ſyſtematiſchen Gliederung empfunden wurde, bot ſich das kirchliche Syſtem dar, in welchem dieſe Aufgabe bereits vollſtändig und bis in die kleinſte Theile hinein mit unleugbarem Scharfſinn gelöſt war. Hier hatte man etwas Inhaltvolleres, als was der Rationalismus, etwas Compacteres, als was der Supernaturalismus geben konnte. Daß dieſes Syſtem durch die Geſammtentwickelung der Wiſſenſchaft in der That Schaden gelitten, daß es die tieferen geiſtigen Bedürfniſſe der Zeit nicht mehr wahrhaft befriedigen könne, wurde beſtritten und das Bedürfniß eines neuen Aufbau's der chriſtlichen Lehrwahrheit nicht anerkannt; ein Neubau erſchien als etwas Bedenkliches und Ueberflüſſiges; hier hatte man ja eine fertige Theologie, und dieſer glaubte man um ſo zuverſichtlicher ſich anvertrauen nicht nur zu können, ſondern auch zu müſſen, weil in ihr allein das Mittelglied gegeben war, um die Continuität der chriſtlichen Lehrentwickelung feſtzuhalten, und weil ſie allein auch eine vollkommen geſicherte rechtliche Poſition darbot, indem ſie, ganz aus den kirchlichen Bekenntniſſen herausgewachſen, trotz aller Bekämpfung und alles Abfalls, allein im Falle war, den Vorzug öffentlicher Sanction und kirchlicher Legitimität für ſich in Anſpruch nehmen zu dürfen. So bildete ſich durch Theologen, denen der rechtliche Geſichtspunct nicht ferne lag, und durch Juriſten, die einen lebhaften Eifer für die Kirche hatten, eine Reſtauration ſtreng kirchlicher Theologie.

Die natürliche Conſequenz hiervon konnte nicht ausbleiben: ſie lag in dem Zurückgehen auf das ſpecifiſch Confeſſionelle. Wollte man im wirklich hiſtoriſchen Sinne kirch-

lich ſeyn, ſo konnte man es nur in dem rein gehaltenen Typus des Lutheriſchen oder Reformirten ſeyn. Alſo ergab ſich von ſelbſt Erneuerung des ſtrengen Lutherthums oder Calvinismus; eifrigſtes Urgiren der Gegenſätze, aus denen die Trennung der beiden proteſtantiſchen Confeſſionen hervorgegangen war; Abneigung gegen jede Union, die nicht etwa in Beziehung auf den entgegenſtehenden Theil eine unio absorptiva geweſen wäre; förmliche Bekämpfung ſchon vollzogener Union, und ſelbſt feierliche Losſagung von derſelben. Doch kamen dieſe Tendenzen bei Weitem mehr zu Tage auf der von ihrem Urſprung her excluſiveren lutheriſchen Seite, weniger auf Seiten der reformirten Kirche und Theologie, die im ganzen Verlauf ihrer Entwickelung eine größere Milde und Unionsfreudigkeit bethätigt hatte, obwohl auch ſie jetzt einen, gewiß heilſamen, Anſtoß empfing, ihre eigenthümlichen Güter und Gaben ſich ſelbſt mehr zum Bewußtſeyn zu bringen, klarer ins Licht zu ſtellen und gegen die zum Theil ſehr ungebührlichen Angriffe zu vertheidigen.

Als eine Vertreterin dieſer Richtungen trat, ungefähr gleichzeitig mit unſern Studien, die evangeliſche Kirchenzeitung auf den Plan. Anfänglich mehr erbaulicher Art und zum Theil von pietiſtiſcher Färbung, machte ſie ſpäter ausdrücklich unter beziehungsweiſer Bekämpfung des Pietismus den Uebergang zum rechtgläubigen Kirchenthum, als deſſen kräftigſte und erfolgreichſte, wenn auch nicht immer ſich ſelbſt gleich bleibende, Vorkämpferin ſie jetzt, neben den Zeitſchriften von Harleß, ſo wie von Rudelbach und Guerike, auf dem theologiſchen und kirchlichen Walplatze ſteht. Es wird daher nicht unpaſſend ſeyn, wenn wir mit Beziehung auf ſie unſre Stellung zu der kirchlichen und theologiſchen Richtung bezeichnen, welche ſie in ſo prägnanter und ſtets ſchlagfertiger Weiſe vertritt.

---

Es wird wohl unter denen, die ſich noch irgend ein Maß von Unbefangenheit bewahrt haben, kein Zweifel dar-

über ſeyn, daß das Feſthalten an den kirchlichen Bekenntniſſen und dem darauf gegründeten orthodoxen Syſtem innerhalb der Kirche ſeine Berechtigung habe, denn ſonderbar und faſt kindiſch wäre es allerdings, wenn man für alle möglichen Denkarten Duldung in der Kirche verlangen, der eigentlich kirchlichen aber ſie verſagen oder nur im Mindeſten zu ſchmälern verſuchen wollte. Vielmehr iſt es nicht nur zu wünſchen, ſondern auch als etwas Naturgemäßes zu fordern, daß in der Kirche auch die Stimme der Kirchenlehre in aller Entſchiedenheit und Strenge vernommen werde; und wo dieß der Fall iſt, wo insbeſondere die Ueberlieferungen der Kirche mit tüchtiger Ausrüſtung des Wiſſens, in geiſtvoller Lebendigkeit der Darſtellung und mit derjenigen Friſche und Kraft geltend gemacht werden, welche aus der Aufrichtigkeit eigener Ueberzeugung entſpringt, da wird kein Billiger ſeine Anerkennung verſagen. Alſo zu denen, die hier nur zu verwerfen und zu verklagen, am Ende auch wohl nur zu ſchmähen wiſſen, können und werden wir nie gehören; vielmehr je beſſer, je reiner und gründlicher, je freier zugleich von Leidenſchaft, Anmaßung und Bitterkeit die Vertretung auch der unverkürzten und unabgeſchwächten, der in ungeſchmälerter Objectivität gehaltenen Kirchenlehre durchgeführt wird, deſto mehr werden wir uns darüber als ein auch nothwendiges Element des theologiſchen Geſammtlebens freuen, und auch das Bekenntniß nicht zurückhalten, daß wir mit den Vertretern der Kirchenlehre, was den Grund und die weſentliche Subſtanz des Glaubens betrifft, auf demſelben gemeinſamen Boden des von unſern Reformatoren wieder ans Licht geſtellten Evangeliums ſtehen.

Dagegen, wenn dieſe Denkart, die wir als einen Theil des Ganzen in ihrer vollen Berechtigung anerkennen, ſelbſt das Ganze ſeyn, jede andre Denkart ausſchließen und in der Kirche allein herrſchen will, werden wir ihr auch eben ſo offen und unumwunden entgegentreten, und zwar nicht bloß im Intereſſe einer ſelbſtändigen Fortbildung der Theologie, ſondern im Intereſſe der Kirche ſelbſt, die, wenn ſie ein wirk=

lich geſundes Leben entfalten ſoll, einer freien und nur in der Freiheit vollkommen lebendigen Theologie nicht entbehren kann. Iſt in der früheren Periode die Kirche mit ihrer Lehre ungebührlich hintangeſetzt und ſelbſt mißhandelt worden, ſo müſſen wir uns doch wohl hüten, daß wir nicht jetzt vor lauter Kirchlichkeit dahin kommen, das tiefer und allgemeiner verknüpfende Chriſtliche aus dem Auge zu verlieren, und an die Stelle des unvergänglichen Urgehaltes des Evangeliums die kirchliche Auffaſſungsform deſſelben zu ſetzen, die wir, welche Vorzüge ſie auch haben mag, doch immer als eine zeitliche und menſchliche zu betrachten berechtigt ſind.

Es iſt ja doch klar genug: unſre evangeliſche Kirche ſtützt ſich nicht auf die Reformatoren, ſondern auf Chriſtus und ſein Heilswerk; mithin auch nicht auf die von den Reformatoren und ihren Nachfolgern aufgeſtellten Symbole, ſondern auf das Urzeugniß von Chriſto und ſeinem Heile in der Schrift. Auf das Maß dieſes Urzeugniſſes muß in der evangeliſchen Kirche Alles zurückgeführt werden, auch der Inhalt der kirchlichen Lehrbeſtimmungen; und ſo gewiß es zwar einerſeits iſt, daß wir nur dann ein volles Recht haben, uns als Glieder der von den Reformatoren geſtifteten Kirche zu betrachten, wenn wir die weſentlichen Grundlagen, auf denen dieſelbe ruht, mit eigener Ueberzeugung als ſchriftmäßig anerkennen: eben ſo gewiß iſt es auch andererſeits, daß nicht wieder das ganze formulirte Bekenntniß zur Norm der Schriftauslegung gemacht werden darf, ſondern daß die Erforſchung des Schriftſinnes eine freie ſeyn muß, d. h. nur an die in der Natur der Sache liegenden Geſetze gebunden ſeyn darf, wenn die evangeliſche Kirche nicht von ihrem Urſprung abfallen und den reformatoriſchen Geiſt, aus dem ſie hervorgegangen iſt, in ihrem Verlaufe verleugnen ſoll [a]). Es

a) Jul. Müller in ſeiner ſo gewichtigen und tief eingreifenden Schrift: über die erſte Generalſynode der preuß. Landeskirche (Breslau 1847), formulirt dieß S. 20 u. 21. ſo: Von einer neuen Bildungsepoche in der evang. Kirche „müſſen wir, wenn das Eine und ſelbige Weſen im Fortſchritt der Entwickelung nicht

iſt aber auch für jeden Unbefangenen einleuchtend, daß ſelbſt unſere Stellung zur Schrift nicht mehr völlig dieſelbe ſeyn kann, wie die der Bildner unſres kirchlichen Syſtems. Die chriſtliche Gemeinſchaft, die Kirche, iſt ihrem Grundbegriffe nach ein Lebensorganismus. Ein ſolcher entſpringt nicht aus einem Geſchriebenen, wie vortrefflich und heilig dieſes auch ſeyn mag, ſondern nur aus einem Lebendigen. Dieſes Lebendige iſt Chriſtus. Er trug vermöge der Fülle ſeines gottmenſchlichen Lebens die Kraft des Gottesreiches in ſich und aus ihm entfaltete ſich daſſelbe und deſſen Darſtellung in der Kirche mit naturgemäßer Nothwendigkeit. So ruht die Kirche in letzter Inſtanz auf Chriſto, nicht auf der Schrift. Nun iſt zwar die Schrift das Urzeugniß von Chriſto, von ſeinem Leben, ſeiner Lehre und ſeinem Werke, und darum iſt jede ſpätere Auffaſſung davon nach ihr zu meſſen; aber innerhalb der Schrift ſelbſt können wir doch deren einzelne Theile nur wieder richtig würdigen nach dem, was Mittelpunct und Grundgehalt ihres Zeugniſſes iſt, nach der in ihr ſelbſt gegebenen Anſchauung von Chriſto und ſeinem Werke. Das thaten auch die Reformatoren, vor allen Luther. Zugleich aber wurden ſie und noch mehr ihre Nachfolger durch den Gegenſatz gegen das katholiſche Traditionsprincip dahin getrieben, das Schriftprincip ſo zu faſſen, daß ſie den Grundſatz des göttlich Maßgebenden auf alle Theile, auf alle Worte der Schrift in vollkommener Gleichmäßigkeit anwendeten. Dieß nun können wir bei wiſſenſchaftlich unbefangener Betrachtungsweiſe und bei lebendigerer und freierer Faſ-

---

aufgehoben werden ſoll, fordern, daß ſie nicht in principiellem Widerſpruch ſtehe mit den Grundbeſtimmungen des Anfangs. Wäre dieß der Fall, ſo müßte ſie verſuchen, auf neuer Grundlage eine neue Kirche zu gründen. Daraus folgt aber nicht, daß die geſammte weitere Entwickelung der evang. Kirche, um jenen Zuſammenhang mit ihrem Anfang zu wahren, zu demſelben nur ein durchgängig affirmatives Verhältniß haben könne. Unter dieſer Vorausſetzung wäre jede Entwickelung nur ein Beſtimmen des im Anfang und im bisherigen Verlauf noch Unbeſtimmten."

ſung des Inſpirationsbegriffes in ſolcher Art nicht mehr; wir müſſen, zurückgehend auf die Anfänge, die wir bei den Reformatoren ſelbſt finden, nicht bloß Chriſtum aus der Schrift, ſondern auch die Schrift von ihrem Lebensmittelpuncte, von Chriſto aus, verſtehen und in ihren einzelnen Theilen würdigen, und indem wir darin einen, nicht ſelbſtgemachten, willkürlichen, ſondern von der Schrift ſelbſt gegebenen, objectiven Maßſtab haben, ſtellen wir uns nicht ſowohl auf das einzelne Schriftwort, als vielmehr auf den Geſammtorganismus des Schriftinhaltes, auf die Offenbarung, die in der Schrift enthalten und bezeugt, nicht aber die Schrift unmittelbar ſelbſt iſt, und ſind veranlaßt, Unterſchiede und Abſtufungen zu machen, welche die Urheber des kirchlichen Syſtems nicht kannten a). Außerdem ſind wir durch die geſchichtlichen und ſprachlichen, ſo wie durch die allgemein wiſſenſchaftlichen Forſchungen von drei Jahrhunderten doch auch für die Schriftauslegung gefördert, und auch die Kritik des letzten Jahrhunderts darf nicht vergeblich für uns da geweſen ſeyn. Dieſe Förderungen und Veränderungen müſſen ſich ja gewiß auch in der Anwendung des friſch ermittelten Schriftinhaltes auf den Lehrbegriff geltend machen; und wenn die Reformatoren, die doch auch nur Theologen waren, das Recht hatten, den Schriftgehalt in der naturgemäßen Eigenthümlichkeit ihres Denkens und ihrer Sprache aufzufaſſen, ſo wird uns, die wir zwar nicht Reformatoren, aber doch auch Theologen ſind, dieſes Recht nicht ſtreitig gemacht werden dürfen, weil wir drei Jahrhunderte ſpäter leben. Nicht darin bewährt ſich die Macht und Größe des Chriſtenthums, daß es ſich in einmal gegebenen Formen behauptet, ſondern daß es ſeinen ewigen und unerſchöpflichen Lebensgehalt in verſchiedenen Formen offenbart und für jedes weltgeſchichtlich bedeutſame Zeitalter wieder jung und friſch wird, wie der Phönix, der aus den Gluten der Zerſtörung in neuer Jugend aufſteigt. Nicht darin zeigt ſich die Entſchiedenheit und Fe-

a) Vgl. Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe, Abtheil. 2. S. 82.

ſtigkeit des chriſtlichen Glaubens, daß er ſich an eine zeitliche Auffaſſungsform ſeines Inhaltes anklammert, um mit ihr zu leben und zu ſterben, ſondern darin, daß er das kühne Vertrauen hat, es werde ſich auch da, wo altehrwürdige Formen ungenügend werden oder zerbrechen, die in ſich ſelbſt unzerſtörbare Wahrheit eine neue Geſtalt bilden, in der ſie nur um ſo wirkſamer wird, weil ſie nicht eine fremde, ſondern aus dem eigenſten und beſten Geiſtesleben der Gegenwart hervorgegangen iſt.

So geſtellt, ſind wir freilich nicht ſo glücklich, eine fertige Theologie zu haben. Eine ſolche iſt freilich bequemer; auch ſcheint ſie ſicherer und praktiſcher. Aber ſie kann ſich nur behaupten, indem ſie die Probleme abſchneidet und auf viele Fragen gar nicht eingeht; indem ſie die Neubildungen ausſchließt „durch leidenſchaftliche Voreiligkeit des Behauptens oder Verneinens.“ Und man wird auch billig zweifeln, ob eine im Weſentlichen fertige Wiſſenſchaft noch ihrem Begriffe entſpricht. Wo es ſich um ſo große, unendliche Objecte handelt, wie Gott, Religion, Chriſtenthum — um ein Meer der Erkenntniß — da wird eben ſo wenig ein Zeitalter Alles ausſchöpfen, als es einem andern Zeitalter verwehrt werden darf, wieder friſch zu ſchöpfen und das Gewonnene in ſeiner Weiſe zu gebrauchen. Wer hier neue Geſtaltungen ausſchließt, verkennt ſowohl die Fülle des Gegenſtandes, als den lebendigen Charakter der Wiſſenſchaft. Wer die Theologie auf einem gegebenen Puncte ſiſtirt, der iſt auch, wie eifrig er für die Kirche ſprechen mag, kein vollſtändiger Sohn und Vertreter derjenigen Kirche, die doch noch auf etwas anderes angelegt iſt, als auf das bloße Feſthalten und genauere Beſtimmen des Ueberlieferten.

In dieſem Sinne werden wir nicht nur nie dazu ſtimmen, ſondern auch mit allen Waffen, die der Sache würdig ſind, dagegen kämpfen, daß nicht der evangeliſchen Gemeinſchaft ein unevangeliſches Joch aufgelegt und der naturgemäßen Entwickelung der Theologie eine unnatürliche Schranke geſetzt werde; kämpfen dagegen, daß nicht geiſtliche Din-

ge ungehöriger Weiſe auf den Standpunct des abſtracten Rechtes gezogen, und von dieſem Standpuncte aus die kirchliche Form des Glaubens dem bibliſchen Gehalte deſſelben gleich geſetzt oder gar übergeordnet, hiernach aber einem ganzen Zeitalter das Recht und die Befähigung abgeſprochen wird, ſich dieſen Inhalt in friſcher, möglicherweiſe adäquaterer Auffaſſung anzueignen; kämpfen gegen eine ſolche Umſchränkung der Kirche, welche das Auftreten reformatoriſcher, fortbildender Kräfte in derſelben unmöglich macht; kämpfen endlich gegen jeden Wunſch und Verſuch, innerhalb der Kirche, die auf das freie Evangelium gegründet iſt, und innerhalb einer Theologie, die ſich in einer reichen, friſchen, in ihren bedeutendſten Strebungen gewiß auch lebendig vom Evangelium ergriffenen Entwickelung befindet, einen Richterſtuhl aufzuſchlagen, von dem aus jede abweichende theologiſche oder kirchliche Denkart mit harten Worten zurückgewieſen und wohl auch ſittlich verurtheilt werden möchte; denn die deutſchen evangeliſchen Theologen ſind nun einmal unter einander ſo geſtellt, daß ſie nicht irgend einen Einzelnen als den geiſtlichen Menſchen anerkennen, der über alle und über den Niemand richtet; ſondern jeder trägt, was ihm der Geiſt gibt, als ſein beſcheidenes Theil bei zum gemeinen Nutzen; und was dann auf den Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann, aufgebaut iſt als Edelſtein, Gold oder Silber, das wird der Tag bewähren, was dagegen als Heu, Stroh oder Stoppeln, das wird, wie breit es ſich auch augenblicklich machen mag, in der gottgeleiteten Entwickelung der Kirche unausbleiblich verzehrt werden a).

Wenn wir uns nun aber aufs Beſtimmteſte dagegen ſetzen, daß uns ein Punct der geſchichtlichen Entwickelung in der Kirche als ſchlechthin unverrückbar fixirt werde und von dieſer falſch gefaßten Objectivität aus aller freieren Be-

a) Man vergl. über das Ganze die vielfach trefflichen und ſtarken Worte von J. Müller in der oben angeführten Schrift über die erſte preußiſche General-Synode.

thätigung und Entfaltung der Subjectivität unveräußerliche Geſetze und Schranken gegeben werden ſollen, ein Standpunct, in dem man mit Recht das Merkmal der Reaction gefunden hat a): ſo ſind wir doch weit entfernt, hiermit in ein polemiſches oder auch nur indifferentes Verhältniß zur Geſchichte überhaupt und insbeſondere zur Geſchichte unſerer Kirche zu treten. Haben wir auch keine fertige Theologie, ſo haben wir noch weniger eine ſolche, die jeden Augenblick ganz von vorne anfangen will und ſtatt des Alten das „Moderne" auf ihre Fahne ſchriebe. Die Theologie der Studien will eine wahrhaft geſchichtliche ſeyn: ſie verſenkt ſich forſchend und ſinnend in die Geſchichte, ſie iſt empfänglich für die Wahrheiten und Geſetze, die ihr daraus entgegentreten, ſie benutzt treu und gewiſſenhaft das Echte und wahrhaft Evangeliſche in den Bildungen der Geſchichte; aber ſie geht nicht in der Geſchichte unter, ſondern bewahrt ſich ihr gegenüber eine würdige Selbſtändigkeit des Urtheils und des Gedankens; ſie iſt, ohne geſchichtlos zu werden, geſchichtfrei und ſtrebt nach der rechten, aus lebendigem Geiſte geborenen Geſchichttreue. Und daran thut ſie gewiß wohl. Denn wahrhaft geſchichtlich iſt nicht der, der ſich an einen vergangenen Punct der Geſchichte anklammert, ſondern der, welcher in der Geſchichte lebt, alſo auch, geleitet von tieferer geſchichtlicher Bildung, ſelbſt in ihr wirkt und mit ihrer wahren Strömung fortgeht. Nicht in die Vergangenheit allein blickt der wahre und geſunde geſchichtliche Sinn, ſondern er weiß, daß auch heute eine Zeit des Geſchehens und der That iſt, und daß ſich aus der Vergangenheit durch die Vermittelung der Gegenwart, in der wir alle zu wirken berufen ſind, eine Zukunft entwickeln ſoll, welche die Beſtimmung hat, die beſten Lebenskeime der Vergangenheit zu ihrer Entfaltung und Reife zu bringen. Dieß haben die Reformatoren gethan, die auf ewigem

a) S. Hundeshagen in ſeinem kraft- und geiſtvollen Buche: der deutſche Proteſtantismus, Frankf. 1847, beſ. S. 261 ff.

Grunde aus dem Alten heraus ein Neues gebildet, und die Vollendung ihres großen Werkes auf demſelben Grunde und in demſelben Geiſte ihren Nachfolgern anvertraut haben. So fällt uns das wahrhaft Geſchichtliche auch zuſammen mit dem Reformatoriſchen; denn eben das reformatoriſche Princip iſt es, was Beides in ſich ſchließt: das Gegründetſeyn des Neuen in dem Alten und das Fortwachſen des Alten zum Neuen, wie denn gerade um deßwillen auch die Reformation einen im eminenten Sinne hiſtoriſchen Charakter an ſich trägt.

---

Es iſt der Theologie vorlängſt von verſchiedenen Seiten geſagt worden, daß ihr nur die Alternative bleibe zwiſchen der ſtricten Obſervanz kirchlicher Orthodoxie und der Autonomie pantheiſtiſcher Speculation. Seitdem ſind Jahre verfloſſen und wir finden, daß die Wahl von gar vielen reſpectabeln Theologen unſerer deutſch-evangeliſchen Kirche noch nicht getroffen worden iſt. Auch der terroriſtiſche Ruf zur Entſchiedenheit und der Hohn, daß ſie nur als Halbe dahinlebten, daß ſie nicht den Muth hätten, Ganze zu ſeyn, konnte ſie aus ihrer Poſition nicht hinaus und in die Ergreifung der einen oder andern Seite jener Alternative hinein treiben. Sie mochten vielleicht bedenken, daß ſich auch zu anderen Zeiten recht wackere Männer in ähnlicher Lage befunden und ſich ähnlicher Andränge erwehrt haben, ohne deßhalb aufzuhören, Ganze zu ſeyn, vielmehr ebendadurch in ihrer wahren Ganzheit ſich bewährend. Denn in der That: auch der Apoſtel Paulus war ein Ganzer, ohne ſich in die Enge des Judaismus bannen oder vom Idealismus der beginnenden Gnoſis verlocken zu laſſen; auch Auguſtin war ein Ganzer, ohne beim Naturdienſte des Manichäismus zu bleiben oder zur Heiligen-Kirche des Donatismus überzutreten; auch Luther war ein Ganzer, ohne ſich den Anforderungen herrſchender Kirchlichkeit im Papſtthum oder der geſchichtloſen Geiſtigkeit der ſchwärmeriſchen Secten ſeiner Zeit zu unterwerfen; auch Calvin war ein

Ganzer, ohne ſich dem Spiritualismus Zwingli's oder dem ſtrengen Realismus Luther's hinzugeben, zwiſchen denen er vielmehr, wie in der Abendmahlslehre, ſo auch in andern Dingen eine Vermittelung anſtrebte; auch Spener war ein Ganzer, ohne durch den Glauben die Liebe, oder durch die Liebe den Glauben beeinträchtigen zu laſſen; und will man ein Beiſpiel aus neuerer Zeit: auch Schleiermacher war ein Ganzer, ohne die Theologie der Speculation oder die Speculation der Theologie, ohne die Gemeinſchaft dem Subject oder das Subject der Gemeinſchaft zu opfern. So, ſollte man denken, muß es doch etwas geben, was kräftig, geſund, entſchieden und ganz ſeyn kann, ohne dem Entweder—Oder abſolut entgegengeſetzter Richtungen in einer beſtimmten Zeit zu verfallen; ja man könnte ſogar die Verwegenheit haben, zu glauben, es beweiſe mehr Stärke, ſich in der Ueberzeugung, daß eben dadurch die Ganzheit der Sache, um die es ſich handelt, bewahrt werde, dem ſtürmiſchen Andrange ſolcher Richtungen zu widerſetzen, als ſich ihren im ſelbſteigenen Intereſſe ausgeſprochenen Anforderungen hinzugeben [a]. Und eben dieſe Ganzheit der Sache, der wir dienen, glaubten auch wir nur aufrecht erhalten zu können in der, wenn auch nicht excluſiven, ſo doch feſten und ſicheren Durchführung des Standspunctes, der ſich uns von Anfang an als der richtige dargeboten hatte, der ſich uns im Einzelnen wohl modificirt, im Weſentlichen aber auch durch die Erfahrung nur vollſtändiger bewährt hat. In dieſem Sinne ſuchen wir unſere Ganzheit nicht darin, daß wir uns rühmen, ſelbſt Ganze zu ſeyn — denn welcher Menſch bedürfte nicht auch

a) So wenigſtens meint es der geſchichts- und lebenskundige L. Ranke, wenn er ſagt: „Die Welt liebt und bewundert am meiſten einſeitige Richtungen, weil ſie zu namhaften Erfolgen zu führen pflegen. Ohne Zweifel aber wird noch größere Kraft erfordert, eine gemäßigte Meinung in der Mitte heftiger Parteien unter widerſtreitenden Anſprüchen geltend zu machen und durchzuſetzen."

der Ergänzung? — ſondern darin, daß wir ein Ganzes anſtreben; und dieſes Ganze brauchen wir auch nicht erſt zu ſuchen, ſondern wir haben es gefunden in Chriſto, den wir ganz wollen in ſeiner Perſon und in ſeinem Werke, in ſeinem Leben und ſeiner Lehre, in ſeiner Menſchheit und in ſeiner Gottheit; ganz, wie ihn die Schrift bezeugt; ganz, wie er in der Kirche lebt und herrſcht; ganz auch darin, daß wir uns in ihm ohne menſchliche Vermittelung Gott verſöhnt und geeinigt, aber auch durch ihn von aller menſchlichen Satzung und Autorität im Gebiete des Glaubens befreit finden. Dieſe Ganzheit iſt es, die wir in der Theologie, in der Kirche, im Leben der Einzelnen und der Völker wollen, und wem das entſchiedene, wirkſame Wollen dieſer Ganzheit nicht entſchieden genug iſt, dem vermögen wir nicht zu helfen.

---

So alſo wäre die Theologie beſchaffen, welche die Studien und Kritiken auch ferner vertreten werden: ſie iſt nicht doctrinär und bloß auf Theorie und Schule gerichtet, nicht ſchwankende Vermittelung zwiſchen Glauben und Unglauben, nicht eklektiſche Vermengung heterogener Beſtandtheile — dieſe Vorwürfe können wir mit guter Zuverſicht zurückweiſen — ſondern ſie will Leben und Gemeinſchaft, feſte Richtung auf das, was Noth thut, Einigung des feſten erfahrungsgewiſſen Glaubens mit freier Forſchung und eindringendem Denken; ſie hat ihr lebensvolles Princip an dem, der die Quelle des göttlichen Lebens und der ewigen Wahrheit in der Menſchheit iſt; ſie will auf dem Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann, ihren Bau aufführen mit lebendigen Steinen, in geiſtigem Einklang zwar und nach dem lebendigen Vorbilde der Reformatoren, doch nicht in ängſtlicher Nachahmung deſſen und in ſtrenger Gebundenheit an das, was ſie uns hinterlaſſen haben; ſie will reformatoriſch ſeyn, nicht in den Formeln, aber in der Grundgeſinnung, in dem

eben ſo innig und poſitiv glaubensvollen, als freien Geiſte der Stifter unſerer Kirche.

Dieſer Geiſt iſt es dann auch, welcher der aus ihm geborenen Theologie eine Zukunft verheißt; und im Vertrauen auf ihn gehen wir getroſt dem neuen Jahrzehent entgegen. Ob die Hand, welche dieſe Zeilen ſchreibt, noch im Stande ſeyn wird, auch ein viertes Jahrzehent der Studien zu bevorworten, das ſteht allein bei Gott; aber die Seele, welche dieſe Hand regiert, hegt die freudige Zuverſicht, daß es auch dann, wenn wir alle längſt vom Schauplatze abgetreten ſeyn werden, dieſer Theologie an Vertretern und Pflegern nicht fehlen wird; ja ſie hofft, es werden dann erſt noch die kommen, welche dieſelbe mit weit reicherer Geiſtesfülle und in höherem Style nicht nur vollenden, ſondern auch ins Leben der Kirche einführen ſollen. Zunächſt aber fordern wir diejenigen unter den Mitlebenden, die in der bisherigen Darſtellung — wir meinen nicht in allem Einzelnen, wohl aber im Geiſte und in den Grundzügen des Ganzen — ſich ſelbſt einigermaßen wiedergefunden haben, auf, ſich vertrauensvoll mit uns zu verbinden, damit wir, was in unſerer Zeit ſo ſehr Noth thut, mit vereinter Kraft den Bau betreiben, welcher, wie immer, ſo beſonders auch jetzt von uns fordert, daß wir mit der einen Hand die Kelle, mit der andern das Schwert führen.

2.

# Die reformirte Dogmatik

mit Rückſicht auf:

Al. Schweizer's Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche,

von

Prof. D. Schneckenburger in Bern.

---

## Vorbemerkung.

---

Das vierte Heft des Jahrgangs 1847 hat bereits eine Recenſion des ausgezeichneten ſchweizer'ſchen Werkes von dem Verfaſſer dieſes Artikels gebracht. Doch bezog ſich dieſe Beurtheilung vorzugsweiſe auf das Princip der reformirten Dogmatik, wie es von Schweizer beſtimmt wird. Dagegen blieb nun noch reichlicher Stoff zur Verhandlung über den anderweitigen Inhalt des Werkes zurück, zu reichlich, um in einer Recenſion zuſammengefaßt zu werden. Der Verfaſſer jener Anzeige und die Redaction der Studien ſind daher übereingekommen, daß das, was aus Veranlaſſung von Schweizer's Darſtellung noch weiter über das Eigenthümliche der reformirten Glaubenslehre zu ſagen wäre, nach den Hauptgeſichtspuncten in ähnlicher Weiſe behandelt werden ſolle, wie dieß von Nitzſch in Beziehung auf die möhler'ſche Symbolik und die ſtrauß'ſche Glaubenslehre geſchehen iſt. Wenn hierbei der Verfaſſer dieſer Artikel mehr das hervorhebt, worin er mit Schweizer nicht übereinſtimmen kann, ſo will er nicht, daß man darin eine Verkennung des Werthes der ſchweizer'ſchen Leiſtung finde, ſondern gibt zu bedenken, daß es vielmehr dem Buche etwas zutrauen heiße, wenn er ihm die Ertragung dieſer zum Theil polemiſchen Behandlung zumuthe, von der er zugleich glaubt, daß damit

nicht nur dem für dieſe Gegenſtände ſich intereſſirenden Publicum, ſondern auch Hrn. D. Schweizer ſelbſt mehr gedient ſeyn werde, als mit bloßer Anerkennung. Die Redaction aber freut ſich, hier zwei Männer ſich gegenüber zu ſehen, die an gründlicher Kenntniß und ſcharfſinniger Auffaſſung der reformirten Glaubenslehre nicht leicht von zwei andern Mitlebenden übertroffen werden dürften. Nach dieſer zur richtigen Würdigung der weiteren Mittheilungen erforderlichen Vorbemerkung laſſen wir ſofort den erſten Artikel über die reformirte Dogmatik folgen.

---

## 1. Ihre Prolegomena und ihre Theologie.

Es iſt früher von uns der Wunſch ausgeſprochen worden, Hr. D. Schweizer möge ſtatt der an ſich ſo ſchönen und kunſtreichen Gruppirung des Geſammtſtoffes die einfache alte Localmethode gewählt haben. Dieſe Ketzerei gegen das, was der Verfaſſer billig für einen wiſſenſchaftlichen Hauptvorzug ſeines Werkes achtet, hat jedoch nur den Sinn, daß ich über die native Fügſamkeit des gegebenen Stoffs zu ſolcher Syſtematiſirung, wenn er nicht viel von ſeiner weſentlichen Art verlieren ſoll, anders denke. Es ſcheint mir, daß, was Meier ſagt (in der Vorrede zu ſeiner Geſchichte der Lehre von der Trinität): „Es iſt ein ſyſtematiſirendes Streben in der Zeit, das aber meiſtens noch etwas voreilig iſt, da man über den Stoff ſelbſt noch nicht einig iſt,“ ſeine Anwendung beſonders auf die reformirte Dogmatik finde, da, wenn man voreilig ſyſtematiſirt auf die mit anderen ſpeculativen Begriffen ſo verwandte Weltanſchauung Zwingli's hin, das ganze ſo reiche Material reformirter Dogmenbildung, für welche Zwingli in keiner Weiſe als impulsgebender Factor daſteht, in eine unwahre Verrenkung gebracht werden muß, die das ohnehin nicht leichte Geſchäft ihrer wiſſenſchaftlichen

Erforſchung und Würdigung über die Gebühr erſchwert. Daß auch im vorliegenden Werke weſentliche Momente der reformirten Frömmigkeit, welche in der kirchlich gültigen Lehre ausgeprägt ſind, zu kurz kommen, und daß die testes veritatis oft ſehr verwundert ſeyn müßten, in der hier gegebenen Darlegung ihr Zeugniß zu finden, das iſt die unleugbare Folge des vom Verfaſſer auf ſeine theologiſche Grundanſchauung hin gewählten Syſtematiſirens.

Dem ſpecifiſch und poſitiv chriſtlichen Theile, welcher trinitariſch ſich gliedert, iſt der allgemein religiöſe vorausgeſchickt, in Combination der alten Unterſcheidung der foedera und der theologia naturalis und revelata. Als Grundlage der Glaubenslehre der reformirten Kirche erſcheint die ſchlechthinige Abhängigkeit allein von Gott in frommen Gefühl, vereint mit der Weltanſicht, die in der Welt überall Selbſtoffenbarung Gottes als die höchſte Urſächlichkeit ſetzt. Höchſter Zweck der Selbſtoffenbarung iſt Kundgebung der Herrlichkeit Gottes und ihr untergeordnet unſer Heil. Dieſes Heil wird uns durch die Frömmigkeit, welche die göttliche Kundgebung aufnimmt und als Gefühl gänzlicher Abhängigkeit Alles in Gott, nichts in den Creaturen ſucht. Sie iſt als Anlage von Gott uns eingepflanzt, wird geweckt, entwickelt und vollendet durch Gottes Kundgebung in der natürlichen und ſittlichen Welt und in der eigentlichen Offenbarung. Es ſind dieß drei Stufen, in denen Gott ſich nach ſeinen natürlichen und ſittlichen Eigenſchaften und nach ſeiner Weſenheit ſelbſt aufſchließt und zu erleben gibt. Wie die erſten zwei unzulänglich ſind zum Heile, ſo ſind ſie nothwendig als Vorſtufe für die geoffenbarte Religion und dauern in dieſer fort. Die Offenbarungsreligion kann nur aus den Trägern der Offenbarung geſchöpft werden, und ſo iſt die heilige Schrift Kanon der Lehre, weil ſie einzig den Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in ſeinen Trägern vorhanden war, uns kund gibt. In dieſem einleitenden Abſchnitt weiß der Verfaſſer auf anſprechende Weiſe dasjenige, was

die Alten von natürlicher Gotteserkenntniß ꝛc. ſagen, unterzubringen und zu ordnen, und ſo das ſpätere Gebäude vorzubereiten. Namentlich bemerkt er ſchon hier, wie wichtig und nicht genug benutzt für die Lehre von Gottes Eigenſchaften und ihre Eintheilung die Unterſcheidung der aus der ſittlichen Welt reflectirten Gotteserkenntniß von der bloß natürlichen ſey. Wenn er mit Recht die Angelegentlichkeit, mit welcher das reformirte Syſtem eine auf eingepflanztem Keime ruhende religio naturalis innata hervorhebt, als charakteriſtiſch bemerklich macht (S. 153.), ſo iſt es doch wohl zu viel vermuthet, daß des (katholiſch erzogenen) Carteſius eingeborne Ideen aus der reformirten Dogmatik ſtammen, und ſchwerlich die ganz zutreffende Bezeichnung, daß jene Angelegentlichkeit ſey das Product des frommen Abhängigkeitsgefühls als einer keineswegs mechaniſchen Weltanſicht bloßer Tranſcendenz. Warum nicht eben ſo gut ein Product des Bewußtſeyns vom abſoluten Werth des Vernunftſubjects als des zur Gottgemeinſchaft beſtimmten? (Vgl. Vedelius, rationale theolog., praef.: — sine quibus loquentem deum intelligere, eum colere et adorare, — Christum amplecti nequaquam potuisset.) Die Nachweiſung der Unzulänglichkeit jener zwei erſten Offenbarungen und Religionsweiſen endet damit, daß dieſe Unzulänglichkeit, wie ſie ſubjectiv erfahren wird, auf der urſprünglichen göttlichen Anordnung ruhe, nach welcher eben die höhere Manifeſtation der göttlichen Weſenheit ſelbſt eintreten ſollte. Iſt ſo Manches hier adumbrirt, was erſt ſpäter von Neuem und ex professo behandelt wird, indem der Rhythmus der drei Offenbarungen immer wiederkehrt: ſo bleibt Ein Hauptpunct ziemlich im Unklaren, wohl, weil ſeine unbeſtimmten Umriſſe eben erſt in der Folge ausgefüllt werden ſollen, nämlich Natur und Weſen der vollendeten und vollendenden Offenbarungsreligion. Wenn der Verfaſſer dieſe bezeichnet als Mittheilung der göttlichen Weſenheit ſelbſt, nicht bloßer Eigenſchaften Gottes, ſo ſieht man wohl

im Folgenden die Trinitätsvorſtellung dieſem entſprechen, aber unklar bleibt vorläufig die Einfügung der heiligen Schrift als Urkunde vom Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in ſeinen Trägern vorhanden war, und was der Verfaſſer theils vor ſeiner Schriftlehre, theils in der Expoſition derſelben beibringt, möchte weder als durchaus genuine reformirte Anſicht noch als genügende Beleuchtung der Sache für ſeine ſyſtematiſche Gruppirung auf theologiſchem Grunde gelten können. Ich meine, wie die Alten, z. B. der züricher Ulrich, über das Verhältniß der Schrift zu Chriſtus geſprochen haben, ſo müßte der Verfaſſer ſich hier etwas näher einlaſſen auf das Verhältniß der Schrift zur Trinität, zur weſenhaften Selbſtmittheilung Gottes. So wie die Sachen ſtehen, ſieht man nicht recht, wie anſtatt der Mittheilung Gottes nach ſeinen Eigenſchaften, welche die vorbereitenden Offenbarungen geben ſollen, nun als eigentliche Offenbarungsreligion, welche aus der Schrift geſchöpft werden ſoll, die Selbſtmittheilung des ſich zu erleben gebenden göttlichen Weſens eintritt. Den letzteren Begriff werden wir unten noch beſonders ins Auge faſſen müſſen. Hier iſt vom ſubjectiven Erleben zu ſprechen. Vor ſeiner Schriftlehre macht der Verfaſſer aufmerkſam auf den Uebelſtand, daß das Offenbarungsleben oft ſchlechthin identificirt worden ſey mit der Bibel, und dieſe betrachtet als ein religiöſer Geſetzescodex, daß überhaupt die altreformirte, von Schleiermacher vollendete Idee, Religion ſey Sache des Selbſtbewußtſeyns, früher noch nicht conſequent durchgeführt werden konnte, daß die Religion bald wieder weſentlich mit Theologie verwechſelt und als Lehre ſammt ihrer Anwendung vorgeſtellt wurde. Sollte es hiernach nicht des Verfaſſers Sache geweſen ſeyn, auf die Lehre der Alten vom Weſen der ſubjectiven Religion näher einzugehen, als er §. 24. gethan, wo ſich weder ergibt, daß jene Idee die altreformirte ſey, noch auch erklärt, wie von ihr aus jene Abirrung eintreten konnte. Wie? wenn man geradezu leugnete, daß reformirt die pſychologiſche

Wirklichkeit der Religion im empfindenden Selbſtbewußtſeyn zu ſuchen ſey? Die vorliegenden Mittheilungen könnten nicht vom Gegentheil überzeugen. Kurz, eine Erörterung, wie ſie Evert in dem bekannten Aufſatze gegeben hat, ſcheint hier für den Zweck des Verf. unentbehrlich. Damit hätte er ſich auch möglich gemacht, die den einzelnen Offenbarungs-ſphären entſprechende ſubjective Religion nach ihrem wahren und vollen Beſtande zu zeichnen. Dieß führt uns noch auf eine andere Bemerkung. Der Verfaſſer gebraucht für ſeine drei Religionsſtufen die altreformirten Ausdrücke: foedus naturae, operum, gratiae. Im Allgemeinen zwar kann ſich dieſe Freiheit wohl auf reformirte Analogien berufen, hergebrachte termini mit einem andern Inhalt zu erfüllen, hier aber führt ſie das Eigene mit ſich, daß der currente und der neu geſchaffene Sinn vielfach in einander ſpielen, ja der letztere ſelbſt ſich nicht gleich bleibt. S. 182. heißt es, daß die reformirte Dogmatik, wo ein Religionszuſtand weſentlich nur gebaut iſt auf die natürlichen Manifeſtationen, ihn foedus naturae nennt, wo weſentlich auf die ſittlichen, foedus operum oder legale, wo auf die erlöſende Offenbarung, foedus gratiae oder evangelicum. Dieß iſt nun bloß von der vorliegenden Dogmatik richtig; die hergebrachte reformirte Dogmatik meint es anders, wie wir S. 233. 237. ꝛc. lernen. Das foedus operum und naturae kann nicht dem foedus gratiae als der Offenbarungsreligion entgegengeſtellt werden, weil es als wirkliches foedus bereits Offenbarung vorausſetzt. Beide Ausdrücke bezeichnen nicht zwei verſchiedene Stufen, ſondern die eine und ſelbige Religion, welche als die göttlich verwirklichte Religion der Protoplaſten bereits nur mittelſt des innewohnenden heiligen Geiſtes wirklich war, und auf welcher, als dem gebrochenen foedus, das Sünden- und Schuldbewußtſeyn ruht. Nur inſofern kann es Vorſtufe der Erlöſungsreligion heißen. Eine geſchichtliche Religionsſtufe iſt es aber nicht, und wenn der Verfaſſer (S. 238.) ſehr recht ſagt: „man darf alſo das foedus naturae

et operum, welches gar nicht wahre Religion für den Menſchen iſt, ja nicht verwechſeln mit derjenigen Oekonomie des foedus gratiae, welche legalis, sub lege heißt," ſo ſpricht er damit ſelbſt ſein Urtheil über das Verfahren, welches die zwei früheren Oekonomien des foedus gratiae geradezu identificirt mit dem foedus naturae und operum, wie es geſchieht S. 231. 239., wo die Alten getadelt werden, daß ſie den Unterſchied der foedera nicht als einen bloß relativen gefaßt haben. Da er ſelbſt den Unterſchied der den verſchiedenen foedera correſpondirenden Gottesoffenbarungen ſo beſtimmt, daß in den vorderen Gott nur ſeine natürlichen und ſittlichen Eigenſchaften kund gebe, in der letzten dagegen ſeine Weſenheit mittheile, ſo muß nothwendig nach ſeinem Sinne auch dieſes auf einen bloß relativen Unterſchied zurückkommen. Daß die Alten jenes nicht gethan haben, das beruht auf einer ganz andern Anſicht von dem foedus operum, als welche etwa nach dem Vorgange des Amyraldus der Verfaſſer mit dieſem Ausdruck verbindet, der jedoch wieder ſeine Theorie von dem bloß relativen Gegenſatz anknüpfen kann an die göttliche Ordination, wornach das foedus operum des paradieſiſchen Zuſtandes denjenigen Erfolg nehmen mußte, an welchen ſich das foedus gratiae, das mit dem Sündenfall beginnt, anſchloß. Daß aber die Alten gerade nicht an ihre Bundestheorie dieſe Betrachtung knüpften und die Oekonomien von den Bündniſſen ſelbſt ſtreng auseinanderhielten, das hat ſeinen guten Sinn und beweiſt, wie ſie denn doch ferne davon waren, Religion und Theologie zu verwechſeln und jene nur als eine theologiſche Deduction zu faſſen. Bei aller Feinheit der Gedanken, bei all den ſcharfſinnigen Wendungen, welche der Verfaſſer einſchlägt, um die Unterſcheidung theologia naturalis und moralis von der revelata mit der Unterſcheidung des foedus naturae und operum zu combiniren, ſcheint er vor jenem Falle, den er oft mit Recht an den Alten tadelt, nicht ganz bewahrt geblieben zu ſeyn, wie ſchon ſeine

ſogleich näher zu beſprechende Erklärung von foedus (S. 256.) zeigt. Wie es dem Verfaſſer bei den einzelnen Dogmen öfters begegnet iſt, die Kritik und Umformung des Gegebenen ſchon in ſeine Darlegung hineinzumiſchen, oder genauer dieſe Darlegung des poſitiven Materials ſchon in der Weiſe zu vollziehen, daß der hiſtoriſche Sinn deſſelben hinter demjenigen verſchwindet, welchem er das Dogma zubilden will: ſo ſcheint es ihm auch bei der „bedeutenden Förderung des ref. Lehrbau's" gegangen zu ſeyn, welche er mit Entwickelung glänzender Eigenſchaften der Erörterung und Beweisführung anſtrebt in jenem Ineinanderarbeiten der beiden alten Unterſcheidungen der Theologien und der Bündniſſe. Man erhält die alten und gewohnten Termini unverſehens in einer neuen beſtechenden und viel verſprechenden Beleuchtung, der alte Gedankengang und Vorrath eröffnet eine unerwartete Tiefe, und man muß ſich nur nebenbei daran erinnern laſſen, daß die Alten dieſe und jene Kleinigkeit überſahen und noch nicht zu treffen wußten, aber gerade dieſe Kleinigkeit gibt der Rede der Alten eine ganz andere Meinung und Richtung, und wenn man ſolche Correctur hinnimmt, ſo hat man leicht den Schlüſſel zum Verſtändniß der Meinung der Alten ſelbſt weggegeben und mit ihren Terminis etwas ganz Anderes als ihren Sinn eingetauſcht, ja ſieht ſich überhaupt das Verſtändniß auch des Neuen, was auf Grund des Alten entſtehen ſoll, nicht ſelten erſchwert. So geſteht Referent nicht zu verſtehen, was (S. 239.) in der Kritik des dargelegten reformirten Lehrbau's gerühmt wird: „Die Vorzüge des reformirten Syſtems als Syſtems beſtehen in der zu Grund gelegten Idee der foedera et oeconomiae; denn durch die foedera iſt die Anſchaunng feſtgehalten, daß das religiöſe Heil mit den Religionen ſelbſt zuſammenhänge, deren es zwei Arten geben könne, die Rechtsreligion des Geſetzes und der Werke, welche eigene Gerechtigkeit vom Menſchen fordert, und die Erlöſungsreligion der Gnade, welche für ſündige Menſchen allein die angemeſſene ſeyn kann und darum von

der erſten Sünde an neben der erſteren ſich regte, immer völliger hervortrat, bis ſie in Chriſtus culminirt hat. Das hiſtoriſch Poſitive wird ſomit nicht als das Erſte gefaßt, nur als die Verwirklichungs- und Entwickelungsweiſe der Religionsidee, alles Hiſtoriſche als executio der von Gott beſchloſſenen foedera. Dieſe gleichſam ſpeculative Deduction, auf welche dann das hiſtoriſch Aufgefaßte bezogen wird, iſt dem reformirten Standpunct mit ſeinem nicht bloß anthropologiſchen, ſondern theologiſchen Princip nothwendig. Decreta dei aeterna werden betrachtet, ehe man das Geſchichtliche behandelt. — Der zweite Vorzug iſt in der Idee der oeconomiae, dispensationes, Stufen der Religion enthalten, wodurch von Anfang an die ſubſtantielle Einheit der Erlöſungsreligion ſammt den verſchiedenen Entwickelungsphaſen feſtgehalten wird ꝛc." Einmal ſehe ich nicht, wie die ſpeculative Deduction aus theologiſchem Princip gerade bei den „Bündniſſen" des ref. Syſtems ſich kundgeben ſoll, noch auch wie darin die Idee ausgedrückt iſt, daß das religiöſe Heil mit den Religionen ſelbſt zuſammenhänge. Gerade im foedus liegt ein ſehr unſpeculatives, ein praktiſches Verhältniß, und die decreta aeterna haben an ſich und begrifflich nichts mit dem foedus zu thun, wenn man nicht, was gerade der Verfaſſer unterläßt, die decreta in das ewige pactum der Trinität auflöſt. Nur dadurch, daß in dieſer Art die Religionsidee als foedus ſchon in die ewige Region des göttlichen Lebens hinauf verſetzt wird, läßt ſich eine Beziehung der hiſtoriſchen foedera als der bloßen executio von jenem mit dieſer Idee in Verbindung bringen. Sonſt aber iſt klar, daß die Unterſcheidung der decreta aeterna und ihrer executio recht wohl geſchehen kann und geſchieht ohne alle Zuhülfeziehung des Föderalbegriffs, mithin, wenn dort die ſyſtematiſchen Vorzüge des Syſtems liegen, der Föderalbegriff ſich dazu indifferent verhält. Auch was S. 105. ſteht und etwa zur Erklärung möchte hinzugenommen werden, kann das Urtheil ſchwerlich ändern.

„Das Reformirte (der Föderalmethode) beſteht darin, daß, wenn ewig beſchloſſen war, eine fallende Menſchheit zu erlöſen, dann die executio dieſes decretum, ſobald der Sündenfall eintrat, auch ſchon beginnen mußte, daß alſo die der Weſenheit nach immer ſich gleiche Erlöſungsreligion zu wirken und zu erlöſen anfing ſchon ante legem etc.“ Offenbar hat der Föderalbegriff ſelbſt mit dieſer Sache nichts zu thun, und das ſpecifiſch Reformirte in der Anſchauung der verſchiedenen Dispenſationen und Oekonomien müßte anders beſtimmt werden. Jene Anſchauung iſt ja gar keine ſpecifiſch reformirte, indem die Lutheraner das Evangelium gleichfalls ſchon mit dem Falle beginnen, und die Gläubigen des A. T. nicht bloß Schattenbilder des Heils an ſich vorüberziehen ſehen, ſondern das Heil ſelbſt im ſeligmachenden Glauben an Chriſtus, die Trinität ꝛc. beſitzen, ja den Leib und das Blut des Erlöſers geiſtig genießen laſſen. — Ausgezeichnet übrigens und ſehr lehrreich iſt, was der Verfaſſer §. 18. über die ſogenannte Föderalmethode beibringt, die er mit Recht gegen Tweſten dem ref. Lehrbegriff innerlichſt angehörig nennt, und deren Grundlinien er ſchon in den älteſten Lehrern nachweiſt. Nur wenn er Calvin's cognitio dei creatoris und redemtoris damit in Verbindung bringt, ſo ſahen wir dieſelbe Begriffsverwechslung wieder, die um ſo leichter eintreten konnte, weil es an einer genügenden Berückſichtigung des Bundesbegriffs ſelbſt fehlt. Gerade wo dieſer ex professo behandelt wird (§. 37.) (warum nicht früher, wo es ſich um Weſen und Erſcheinung der Religion überhaupt handelt?), tritt eine gewiſſe Verlegenheit hervor, ihn, dieſen reformirten Grundbegriff der Religion, zu ſeinem vollen Rechte kommen zu laſſen. Freilich bringt auch ſchon die wenig erſchöpfende Erörterung deſſelben die unausweichliche Verlegenheit, mit dem angenommenen theologiſchen Princip in Conflict zu gerathen und den Lutheranern vielmehr ein Hinüberſchreiten in bloße Speculation von dem reformirt feſtgehaltenen praktiſchen Standpunct

der Frömmigkeit, welcher auch die Eintheilung der Dogmatik beſtimme, vorzuwerfen, während ſonſt gerade ihr bloß anthropologiſches Princip ſie beträchtlich unter die ſpeculativ deducirende Weiſe der Reformirten ſtellen ſoll. Es heißt nämlich hier, daß die „Religion weder eine Gotteslehre für ſich noch eine Weltlehre für ſich enthalte, ſondern eine Beziehung Gottes auf die Welt, weil die Religion nicht Wiſſenſchaft ſey, ſondern foedus, Beziehung, Bündniß, in welchem jeder gleichſam contrahirende Theil in der Beziehung auf den andern darzuſtellen iſt. Dieß hat die reformirte Dogmatik genau feſtgehalten." Ja, aber ſie hat dieſe Beziehung eben im Bundesbegriff näher und ſehr genau beſtimmt gemäß ihrem „praktiſchen Standpunct" als eine gegenſeitige Beziehung, die auf dem Willen ruht und ein ſittliches Verhältniß in ſich ſchließt. So wenig ſie eine bloße Gotteslehre und eine bloße Weltlehre hat, ſo wenig auch eine bloße Lehre von der abſtracten Beziehung beider auf einander. Schon Heinrich Bullinger, mit dem durch ſeinen Schüler, den marburger Profeſſor Egli, deſſen Schüler Coccejus zuſammenhängt, faßt den cultus dei verus und die salus humani generis, was ihm die Religion ausmacht, zuſammen in den Grundbegriff des foedus, in welchem Gott ſein salutare benevolentiae amicitiaeque negotium vollzieht. Sicut enim homines foedere aliquo arctissimo connectuntur inter sese, ita Deus foedere sempiterno coaluit cum hominibus. Dieſes foedus hat nun zwei capita, nämlich qualem se deus velit praestare hominibus (dem Adam, Noah, Abraham und ſeinem Samen, den Gläubigen), quid ab ipso exspectemus, aut nobis de ipso polliceamur, und ſodann, quid ille vicissim requirat a nobis, et quodnam sit nostrum officium. Wenn nun der Bundesbegriff als ein ſpecifiſch reformirter zur Bezeichnung des Weſens der Religion nach ihren verſchiedenen Entwickelungsſtufen, insbeſondere auch der chriſtlichen Frömmigkeit in Betracht kommt, ſo iſt es unmöglich

zu überſehen, wie gerade in ihm die ſubjectiv=praktiſche Seite der Religion premirt und das religiöſe Subject eben als ein willensmäßiger Factor Gott gegenübergeſtellt wird, indem die dispositio oder das foedus geſchieht per modum conventionis inter duas partes lectis et admissis conditionibus (Melchior p. 181.) Obſchon nun die praestatio conditionis a parte hominis ſelbſt wieder derivirt wird aus dem ewigen testamentum der Perſonen in der göttlichen Trinität, ſo behält doch dieſe beſonders beliebte und feſtgehaltene, doctrinell und ascetiſch ſo vielfach verarbeitete Bundesform für das religiöſe Heil, für die communio cum deo, die Spur einer weit entwickelteren, weit mehr zur eigentlichen Sache gehörigen poſitiven Activität des religiöſen Subjects, als nach der lutheriſchen Weiſe, die den Bundesbegriff nicht als einen weſentlichen in ſich hat und auf jene föderale Activität der reformirten Frömmigkeit als auf eine Art des Judaismus hinüber ſieht. Noch ein Anderes liegt in dem Bundesbegriff als dem eigenthümlich reformirten Religionsbegriffe. Der geiſtreiche „Idiote" der evangeliſchen Kirchenzeitung ſagt in ſeinem Aufſatz über Gewiſſensfreiheit Folgendes: „Die Gemeinſchaft iſt für das religiöſe Leben an und für ſich nicht weſentlich. Die tiefſten Gemüther bedürfen ihrer nicht, ſondern ſind ſich ſelbſt genug. Der deutſche Theolog ſagt: der Heilige hat ſeine Kirche aller Orten bei ſich und in ſich. Nur für uns Andere, in denen der religiöſe Trieb nicht eine ſo intenſive Wirkſamkeit entwickelt, iſt das chriſtliche Geſammtleben der Boden, aus dem wir einen großen Theil unſerer Nahrung ziehen" ꝛc.

Würde wohl ein reformirter Frommer, in welchem der eigenthümliche religiöſe Trieb, wie ihn ſeine Confeſſion entwickeln kann, in intenſivſter Wirkſamkeit lebt, würde wohl ein Calvin hierzu Amen ſagen? Ich glaube nicht. Der reformirten Frömmigkeit gehört die Gemeinſchaft weſentlich zur Religion. Das Verhältniß des Subjects zu Gott kann

gar nicht vollzogen werden, ohne daß in daſſelbe Verhältniß auch andere Subjecte eingeſchloſſen gewußt werden. Das foedus iſt nicht bloß ein Bund des Subjects und mit dem Subject, ſondern ein foedus Gottes mit der bundesfähigen Menſchheit als einer universitas, ein Gemeinſchaft ſtiftendes und tragendes foedus, ganz abgeſehen davon, daß das officium, das Gott im Bunde von uns fordert, als die Objecte der Bethätigung uns vorzüglich die Bundesbrüder anweiſt. Wenn wir zurückblicken auf die urewige Gründung des religiöſen Verhältniſſes, die Election, ſo iſt in dieſer nicht nur die Gemeinſchaft des Subjects mit Gott und dem göttlichen Heile durch Chriſtus, ſondern auch die Heilsgemeinſchaft der erwählten Subjecte als einer Geſammtheit, die Verfaſſung derſelben als des Volks Gottes in Chriſto mitgeſetzt, und im pactum salutis als dem ewigen Urtypus des wirklichen foedus gratiae iſt der pangirende λόγος ebenſo Repräſentant der durch ihn als ἔνσαρκος zu beſeligenden, in die Gottgemeinſchaft zu führenden Geſammtheit, ſeiner σὰρξ mystica, wie im Acte der pactio Urtypus des in das foedus mit Gott eingehenden Subjects, das ſo ſehr ſeine wahrhaft perſönliche Selbſtändigkeit in jenem foedus hat und bewahrt, daß es ſich gleichſam ewig mitthätig weiß in dem pactum ſeines Bundeshauptes. Gerade da die adstipulatio foederis von Seiten des Subjects nichts Anderes iſt, als der Effect jener ewigen adstipulatio, welche der λόγος im pactum salutis leiſtete, ſo weiß ſich das Subject und mit ſich alle Adſtipulirenden als Solche, denen dieſe unio cum Christo von Ewigkeit zukommt, als thätig mit inbegriffen in dem ewigen Teſtament. Gewiß eine ganz andere Stellung, als wo lutheriſch das consilium salutis von Gott gefaßt, objectiv exequirt und nun erſt an die Subjecte gebracht wird. Echt reformirt iſt ſomit der Föderalbegriff und ſo charakteriſtiſch, daß die von der Geſchichte bezeugte Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gerade die angedeuteten Merkmale deſſelben aufs Unverkennbarſte commentirt. Wenn ich

alſo nicht bloß zugeben, ſondern aufs Stärkſte behaupten muß, daß die reformirte Dogmatik auf den Bundesbegriff einzugehen, ja von demſelben auszugehen hat: ſo muß ich dagegen in der vorliegenden Verarbeitung des Föderalbegriffs mit der theologia naturalis und revelata zwar eine ſehr tiefſinnige und religions-philoſophiſche Erörterung erkennen, welche in ihrer Art lehrreich und zum Studium empfehlenswerth iſt, aber gerade die rechte und beſtimmte reformirte Faſſung des Religionsbegriffs vermiſſen und dafür in der durchaus neuen Anwendung reformirter Termini eine dem Verſtändniſſe minder förderliche Eigenheit ſehen, welche die alten Lehrer wohl unter die frigidae speculationes (256.) gerechnet hätten. Jenes Ineinander-Arbeiten der verſchiedenen und Verſchiedenes bezweckenden alten Beſtimmungen ſcheint auch der andern Seite nicht ganz vortheilhaft geweſen zu ſeyn; die reformirte theologia naturalis und revelata iſt dabei wohl auch nicht zu dem begriffsmäßigen Ausdruck ihres Unterſchieds und ihres Verhältniſſes zu einander gekommen, ſondern gleichfalls einer Temperirung unterlegen, welche, um es kurz zu ſagen, mehr das wiſſenſchaftliche Intereſſe der Gegenwart als das religiös-dogmatiſche Intereſſe der hiſtoriſchen reformirten Kirche befriedigen mag. Wenn §. 19. die Unterſcheidung beider Theologien charakteriſtiſch heißt für den reformirten Lehrbegriff und mit der Lehre von den zwei Bünden verwandt, ſo iſt das Zweite ſogleich (S. 110.) wieder aufgehoben und durch die folgende Erklärung die Aufhebung nicht zurückgenommen; das Erſte aber bedurfte einer näheren Begründung, als bloß der Berufung auf Zwingli's und Calvin's nur ſehr entfernt hieher gehörigen Vorgang der Unterſcheidung einer cognitio dei creatoris und salvatoris und des erſt ziemlich ſpät auftretenden Erfolgs carteſianiſcher Einflüſſe. Auf dem beſten Zuge dazu erſcheint der Verfaſſer in den trefflichen §§. 30. 31., wo nur wieder der Wechſel der Begriffe religio und theologia naturalis unſere obige

Bemerkung beſtätigt, und die Einmiſchung des andern Eintheilungsmodus in foedera (S. 191.) ſichtbare Verwirrungen herbeiführt, als ob z. B. die altteſtamentliche Oekonomie unter die natürliche Religion zu fallen hätte, und wo ferner, ſichtbar wegen des religionsphiloſophiſch, d. h. auf die Betrachtung der religiöſen Entwickelungsſtufen gerichteten Blicks derjenige Punct, den die reformirte Dogmatik von jeher mit beſonderem Nachdruck premirte, der Vernunftgebrauch in Glaubensſachen, zu wenig nach allen Seiten für ſich beleuchtet und kaum in die ſachgemäße Gedankenſtellung gebracht iſt. Schon der Uebergang, daß die religio und theologia naturalis Vorſtufe der geoffenbarten ſey, aber auch in ihr ſelbſt aufgenommen bleibe, iſt kaum derjenige Uebergang, den man den ſpecifiſch reformirten nennen könnte. So iſt es trotz all' der geiſtreichen Bemerkungen, welche die Kritik enthält (192.), doch geſchehen, daß dieſes Hauptkapitel dogmatiſcher prolegomena nicht in ſeiner vollen Geſtalt hervorgetreten und das eigenthümlich reformirte Intereſſe an der entſchiedenen Feſthaltung des usus rationis in der theologia revelata kaum in das rechte Licht gekommen iſt. Längſt ehe man am Ende des 17. Jahrhunderts als Einwirkung des Carteſianismus anfing, die theologia naturalis der revelata voranzuſchicken, war gegenüber den Socinianern, Lutheranern und Katholiken die Sache und das Recht der Vernunft nachdrücklichſt vertheidigt worden, und zwar iſt hierin nicht bloß eine Fortſetzung der kritiſchen Richtung der Reformation (ein von Muſäus ſchon gerügtes rationaliſtiſches Element) zu erkennen, ſondern man hatte dabei das beſtimmte Bewußtſeyn, poſitiv im Dienſte des Glaubens zu ſtehen. Bereits am Anfange des 17. Jahrhunderts hatte ſich die Theorie von der Nothwendigkeit wie von den Grenzen des Vernunftgebrauchs vollſtändig ausgebildet und iſt namentlich durch Vedelius auf tonangebende Weiſe ausgeſprochen worden. Nicht nur die Orthodoxie in der Prädeſtinationslehre ſah man ohne den rechten

Vernunftgebrauch gefährdet, daher in ſeiner Verwerfung etwas Pelagianiſches (bloß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn und Individualgefühl Berückſichtigendes), ſeine Feſthaltung ſomit der Bewahrung der fides, quae creditur, nach dem Vorgange der Väter von Athanaſius an, unentbehrlich, ſondern auch der fides, qua creditur, ſchien keine willkommenere Hülfsleiſtung gegeben werden zu können. Qui enim, ſagt Wedelius, vera doctrina de usu rationis circa res fidei instructus est, dici non potest, quantum in assensu fidei iuvetur adversus ignea tela, quae Satan vibrare solet, ut dubitationem generet in animo de veritate rerum, quae in scriptis traduntur. Ebenſo zeigt Keckermann (praecogn. phil. c. 4.) per philosophiam (= usum rationis) amorem et dilectionem dei mirifice in nobis accendi et augeri; item per eam excitari in nobis pietatem, cultum, honorem et invocationem dei. Dieſe charakteriſtiſch-reformirte, namentlich im Gegenſatze zu den Lutheranern mit Bewußtſeyn feſtgehaltene Weiſe glaube ich nun nicht als ein Merkmal theologiſch-ſpeculativer Tendenz, ſondern als einen Nebenzug jener durchaus praktiſchen Richtung der reformirten Religioſität betrachten zu müſſen, welche eben eine in ſich geſchloſſene, theoretiſch befriedigte, verſtändige Subjectivität vorausſetzt, eine ſolche, die das Heilswerk, eben um ſich ernſtlich daran zu betheiligen, in ſeiner objectiven Möglichkeit bis auf einen gewiſſen Grad begreifen muß.

Der erſte Theil behandelt unter dem Titel: die Vorſtufen der erlöſenden Offenbarungsreligion nach der Unterſcheidung von theologia naturalis und legalis, dasjenige, was man ſonſt unter der Lehre von Gott, göttlichen Eigenſchaften und Werken zu begreifen pflegt, mit Ausſchluß der auf das Heilswerk bezüglichen Eigenſchaften. Aus der Kundgebung Gottes als der abſoluten Cauſalität in der Naturwelt, dann in der ſittlichen Welt werden zunächſt die bezüglichen göttlichen Eigenſchaften, dann die dieſen Eigenſchaften

entſprechenden Werke Gottes entwickelt. Eine beſondere Ausführlichkeit, Klarheit und Abrundung dieſes Theils, wie ſie vorliegt, war der Verfaſſer ſchon ſeinem Grundprincipe ſchuldig. Unter den bisherigen Behandlungen der göttlichen Eigenſchaften iſt die elvertſche am nächſten verwandt.— Die Heraushebung einzelner Vorzüge und der wirklichen Verdienſte, welche der Verfaſſer um die Ordnung dieſes Gebiets, wie um die Entwickelung mancher Begriffe ſich erworben hat, müſſen wir uns mit den Einwendungen verſagen, welche ſich aus der früher bemerkten Differenz auch hier darbieten würden. Wir bemerken nur, daß die eingeſchlagene Methode eine theologiſchdeducirende, wie ſie der reformirten Glaubenslehre eignen ſoll, bloß dann heißen kann, wenn man ſich damit begnügt, die Kategorie der abſoluten Cauſalität, als allgemeinſten Ausdruck der Gottesidee vorangeſtellt zu ſehen, dann aber die nähere Beſtimmung dieſer Cauſalität doch erſt aus den verſchiedenen Kreiſen der durch ſie geſetzten Objecte zu erhalten, mithin von göttlichen Eigenſchaften zu hören, ehe man wieder auf die jene Eigenſchaften uns abſpiegelnden Werke zurückkommt; ferner, daß natürlich in der Darſtellung der ſittlichen Eigenſchaften und Werke Gottes dasjenige ſchon vorbereitet wird, was ſpäter die Lehre von der Heilsthätigkeit angelegentlich auszuführen ſucht, z. B. die Apokataſtaſe; endlich, daß die ganze Lehre vom Urſtande des Menſchen ſchon unter dieſes Kapitel fällt, was ſpäter eine Wiederholung nöthig macht. Nach dem in der bisherigen Sphäre des foedus naturae und operum verfolgten Gange ſollte man ſofort etwa folgendes Weiterſchreiten erwarten: Kundgebung Gottes in der Erlöſungswelt. Gott als Liebe und Gnade. Deren Realiſirung in der Erlöſung. Frömmigkeit dieſer Stufe = Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit der Erlöſungswelt von Gott. Unterſchied dieſer Abhängigkeit von der in der ſittlichen und Naturwelt. Zuſtand und Beſchaffenheit der Glieder der Erlöſungswelt. Hienach: Eigenſchaften Gottes als des Erlöſers. Die Erlöſungswelt als dieſen Eigenſchaften correſpondirendes Werk Gottes.

Dieſes Schema für das Folgende ſcheint etwa durch das Bisherige gegeben. Allein es wird verlaſſen, was ſich damit erklärt, daß die weiteren Kundgebungen Gottes nicht mehr bloß abbildlich ſein Weſen in ſeinen Eigenſchaften aufſchließen, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt zu erleben geben (§. 29.), mithin die Gotteserkenntniß dieſer Stufe durchaus ein Erleben jener Selbſtmittheilung Gottes vorausſetzt. Die pſychologiſche Form dieſes Erlebens iſt es nun, welche der Verfaſſer, anſchließend an die aus der ſittlichen Religion reſultirenden Zuſtände des Sündenbewußtſeyns, exponirt, um ſo das Werden des Erlöſungsreichs auf den Trümmern des gebrochenen foedus operum zu zeichnen. Als Formel für den Ausdruck des gewordenen behandelt er ſodann die Lehre von der Trinität, als die göttliche Thätigkeit ſeines Begründens die von der Prädeſtination und deren Ausführung, als die göttlichen Eigenſchaften, die ſich hier ergeben, werden die dem Gemüth analogen der Liebe, Barmherzigkeit gewonnen. Somit haben wir freilich, wenn auch nur theilweiſe, den alten Rhythmus wieder in höherer Octave. Es wird von der Diſſonanz der ſittlichen Religion aus ihre Löſung angeſtrebt im foedus gratiae. Es wird von der Geſetzreligion der Uebergang zur Heilsreligion geſucht durch Entwickelung der Sünde, als der ſubjectiven Aufhebung des foedus operum, welche nur vermöge göttlichen Beſchluſſes eintreten konnte, mithin das von Gott gewollte Mittel war, die vollkommene Offenbarung anzubahnen. Man ſieht hier deutlich, welcher Gedanke auf dieſen Weg des Fortſchreitens leitete. Ohne Zweifel gehören die §§. 64 — 69., womit der zweite Theil, die eigentliche theologia revelata, eingeleitet wird, zu den Glanzpartien des Buchs. Sie geben die kirchliche Lehre von der Sünde reich, klar, umſichtig. Nur muß man ſich die von früher her ſchon gewohnte eigene Terminologie gefallen laſſen mit dem foedus operum et gratiae, welch' letzteres ſchon in der religio naturalis mit enthalten ſeyn ſoll, und welch' erſteres wohl auch mit dem altteſtamentlichen Geſetz identiſch genommen

wird. Nirgends findet ſich der Verfaſſer ſo ſehr in Harmonie mit ſeinen Zeugen; nirgends wird es ihm leichter, den zu ſeiner Conſtruction brauchbaren Sinn der Hamartologie mit Ausſprüchen der Alten zu belegen, deren Doctrin ſichtbar die Rückſicht auf die ſchon feſtſtehende Prädeſtinationslehre verräth und daher, wie Baur gegen Möhler gezeigt hat, ſich der neueren ſpeculativen Theorie überraſchend nahe ſtellt, ſo daß von hier aus die Rede von dem theologiſch ſpeculativen Principe der reformirten Dogmatik ſich am ſcheinbarſten begründen ließe. Die vornehmſten dogmatiſchen Darſtellungsweiſen Aelterer beſonders über die Erbſünde werden eingehend erörtert, eine lichtvolle Kritik gegeben und Schleiermachern der Charakter eines reformirten Zeugen in dieſer Materie vindicirt. Ja der Verfaſſer, wie er einerſeits zugeſteht, daß die reformirte Erklärung der Sünde minder befriedigend ſey, weiß andererſeits die dem modern ſpeculativen Sündenbegriffe weniger gefügigen Archaismen von der Metamorphoſe der Natur durch die Sünde, von der Imputation der Sünde Adam's, von der höheren Begabung des Urmenſchen ſo ſchön zu deuten, reſpective zu vertheidigen, daß man geneigt iſt, anzunehmen, das theilweiſe Entgegenkommen des Materials habe auch eine freundliche Näherung des Dogmatikers herbeigeführt. Der letztere Archaismus namentlich überraſcht um ſo mehr, da in der Darlegung ſelbſt die ſchon unter den göttlichen Werken in der theologia naturalis beſprochene Lehre vom Urſtande nicht ex professo abgehandelt wird. Daß hier ein Zurückgreifen darauf ſtattfindet, ſcheint ein unwillkürlicher Tribut zu ſeyn, dem Gefühl dargebracht, daß doch die kirchliche Dogmatik der Reformirten der religiöſen Anthropologie nicht in dem Grade entbehrt, wie ſonſt der Theologie zulieb behauptet wird, daß ſie gerade in der Lehre vom Urſtand und Falle den originellſten Ausdruck derſelben, wie ihn die Heilslehre vorausſetzt, gebildet und — ſei es auch mit bloß halber Conſequenz gegen ihre Theologie — eben das

Bewußtſeyn der Sünde wie der Erlöſungsfähigkeit des Menſchen darin fixirt hat. Eben die kirchlich gewordene Faſſung des Prädeſtinationsdogma's nimmt ja den Menſchen als den aus der Unvollkommenheit gefallenen zum Gegenſtande der göttlichen Auswahl, und wie ſehr würde die (S. 53.) nach ihrem Idealgehalte wohl geſtreifte, den alten Reformirten ſo wichtige, gegen die Salmurenſer mit Nachdruck feſtgehaltene Vorſtellung der imputatio peccati Adami an Bedeutung gewonnen haben, wenn es dem Verfaſſer gefallen hätte, dem anthropologiſchen Kapitel günſtigere Rückſicht zu ſchenken, und es nicht um der theol. Idee willen zu „verkürzen", ja zu abſorbiren. Wie charakteriſtiſch reformirt iſt die orthodoxe Urſtandsvorſtellung gegenüber der lutheriſchen!

Ganz angemeſſen der Theorie von dem im foedus operum ſchon latitirenden foedus gratiae, ſchwerlich aber ebenſo der kirchlich reformirten Betrachtungsweiſe iſt es, daß (§. 70.) von der Sünde und dem Sündenbewußtſeyn, das ſich gleichſam von ſelbſt an jene anſchließt, ſogleich übergegangen wird zur Reue und zum Glauben, mithin dieſe beiden Begriffe ſchon hier ihre Stelle erhalten, wo ſie unmöglich voll können beſchrieben werden, wie ſie der Gnadenoffenbarung entſprechen und in der Heilsordnung ſo maßgebend ſind. Es könnte ſogar ſcheinen, daß der Verfaſſer hier auf einem Boden wandle, den er ſonſt den lutheriſchen nennt, weil er überhaupt den ſubjectiven, anthropologiſchen Pfad einſchlägt, um ins foedus gratiae hinüberzukommen, dann aber, weil er die Reue dem Glauben vorordnet und den Glauben ſchlechthin als fiducia beſtimmt, wogegen conſequente Reformirte von Alters her Einwendungen machten, die natürlich hier bei verkürzter Anthropologie gar nicht können in Betracht kommen. Allein es fehlt hinwiederum an reformirten Cautelen nicht, und das Auffallende, daß die ſubjective Form des foedus gratiae vor der objectiven Oekonomie deſſelben abgehandelt wird, dient wenigſtens dem

Hauptbeſtreben des Verfaſſers, dieſe ſelbſt in ihrer minder weſentlichen Bedeutung erſcheinen zu laſſen gegen die allgemeine, ſchon im foedus naturae und operum wirkende göttliche Gnaden-Actuoſität, und entſpricht ſeiner Vorliebe für das foedus gratiae mit den Heiden. Solcher Spiritualismus hat allerdings ſeinen Vorgang in der reformirten Dogmatik. Nicht ſelten und gerade von den Föderaliſten wird von der vocatio und fides gehandelt nebſt den übrigen Momenten der Heilsordnung, ehe die Lehre von der Ankunft Chriſti ins Fleiſch, vom doppelten Stande, vom dreifachen Amte ꝛc. an die Reihe kommt. Aber, und das begründet einen weſentlichen Unterſchied, dann iſt nicht bloß die Lehre von den natürlichen und ſittlichen Eigenſchaften und Werken Gottes, ſondern ausdrücklich die Trinität, das consilium gratiae, die sponsio filii, das pactum salutis humanae, kurz alles dasjenige ſchon vorausgeſchickt, was der fides ihre beſtimmte chriſtliche Idee und Richtung gibt, während hier alles dieß als die faſt gleichgültige Realiſirung des foedus erſt folgt, und man in der That nicht recht ſieht, wie das durch die Sünde gedämpfte ſpirituale Leben gerade als fiducia neu aufwacht, wenn man nicht, was ſo mit einſchleicht (S. 101.), vorher weiß, daß Gottes Gnade ſich dazu offenbaren muß. So unterſcheidet ſich der Spiritualismus des Buchs von dem der verwandten reformirten Dogmatiker, wie ſich ſeine theologiſche Grundidee von dem trinitariſchen pactum salutis unterſcheidet.

Vergeſſen wir, daß uns die vorliegende ref., d. h. nach ihrem eigenen Selbſtzeugniß theologiſch deducirende Dogmatik ganz auf ſubjectiv-anthropologiſchem Wege zu dem Begriffe der Offenbarungsreligion oder des vollendeten foedus gratiae führt, ſehen wir ferner davon ab, daß ſie zwar von einem inneren Lebensproceß in Gott redet, auf welchem die offenbarende Weſensmittheilung beruhen ſoll, welche in der Erlöſungsreligion ſtattfindet und die Wurzel der Trinitätslehre bildet, und doch hinwiederum bloß durch einen

Rückſchluß von dem Erleben der operativen Gegenwärtigkeit des Göttlichen auf jenen inneren Lebensproceß, aber ja auf keine Weſenstrinität kommt, und betrachten ihre poſitive Expoſition der Offenbarungsreligion ſelbſt. Hier wird begonnen mit einer eigenthümlichen Verſchlingung des Trinitätsdogma's mit dem Prädeſtinationsdogma nach deſſen allgemeinſter Beziehung auf die objective und ſubjective Heilsverwirklichung (§. 72.) Darauf folgt (§. 74.) die Betrachtung Gottes ſelbſt in ſeiner erlöſenden Kundgebung, oder als des dreieinigen, ſodann (§. 79.) in der Oekonomie des Vaters wiederum die Prädeſtination ausführlicher, und (§. 81.) zum dritten Mal als Beſchreibung der Thätigkeit des Vaters. Unverkennbar ſoll nach dem Sinne dieſer §§. die Trinitätslehre ſeyn der Ausdruck für das ſpecifiſche Weſen des Erlöſungsreichs oder der vollendeten Offenbarung, die Prädeſtinationslehre dagegen die Modalität ihres Werdens und ihres in Gott Begründetſeyns darlegen. Jenes enthält den Inhalt, dieſe die Form des Gnadenbundes. Die Dreieinigkeitslehre enthält aber zunächſt jenen Inhalt nur als einen gewußten, das Dogma iſt bloß der Ausdruck für diejenige Erkenntniß Gottes, welche im Gnadenbunde ſtattfindet. In der Prädeſtinationslehre dagegen iſt es nicht nur die Erkenntniß des im Heilſchaffen ſich offenbarenden Gottes, um was es ſich handelt, ſondern auch die Erkenntniß ſeines heilſchaffenden Thuns als bezüglich auf die Heilsſubjecte, auf mich den Erkennenden. Iſt deßhalb nicht noch ein weſentliches Moment, das ganz übergangen wurde, zu deſideriren? Oder ſollte, was früher vom Glauben als ſubjectiven Uebergang in den Gnadenbund geſagt wurde, was gelegenheitlich über die Kräftigkeit des ſpiritualen Lebens etwa vorkommt, was nur obenhin, wenn gleich mehrmals wiederholt, von der certitudo salutis geäußert wird, hinreichen, um die Lücke auszufüllen, nämlich die Lücke, welche ſich darſtellt, wenn man vergeblich fragt, was denn die salus ſelbſt ſey, was ſie für das Subject des Gnadenbundes

in ſich ſchließe. Man kann ſich mit dieſer Frage nicht auf den Theil, der vom heiligen Geiſt handelt, verweiſen und hier etwa mit dem Vorwande des „theologiſchen“ Gebiets zu Ruhe weiſen laſſen; denn haben wir dieß Gebiet auf ſubjectiv-anthropologiſchem Gange gefunden, ſo muß wenigſtens auch nach den Hauptzügen klar werden, was das Subject darauf findet, was das Ziel der Prädeſtination für daſſelbe, was der ſubjective Effect jener göttlichen Selbſtmittheilung iſt. So erfährt man nicht eigentlich weiter, als daß Buße, Glauben, das kräftige ſpirituale Leben, Chriſtus und ſein Werk eben auch unter der göttlichen Allwirkſamkeit ſtehen, ſieht wenigſtens durchaus nicht, wie die göttliche Selbſtmittheilung ſich als Buße und Glauben verwirklicht, oder wie die freie Zuverſicht die erſchöpfende Form jenes kräftigen ſpiritualen Lebens iſt, welches die vollendete Weſensoffenbarung Gottes herbeiführt. Kurz, es verhält ſich in der That, wie S. 114. ſteht, mit dem Begriff Offenbarung parallel wie mit dem Begriff Religion oder Frömmigkeit. Wie wir dieſen oben zu dürftig und ungenau beſtimmt fanden, ſo jenen hier. Nur precario modo wird angenommen, daß die Alten in der Offenbarung ein unmittelbares Selbſtbewußtſeyn, eine Empfindung, Erlebung Gottes fanden, was ſie aber wirklich vom Erlöſungsheile ſagen, das jener Offenbarung entſpricht, übergangen. Das iſt eine entſchiedene Lücke. Das G n a d e n heil des Subjects, wie es durch die erlöſende Offenbarung, durch dieſe Selbſtmittheilung Gottes zu Stande kommt, welche, wenn auch in der Gottesidee ſchlechthin gegründet, doch bei dem Factiſchwerden der Sünde eben Erlöſung iſt, dieſes Gnadenheil, das ſich doch wohl unterſcheiden muß von dem ſubjectiven Zuſtande des Werkbundes der Protoplaſten, welche doch gleichfalls die Offenbarung der Trinität hatten, war hier nothwendig zu zeichnen nach ſeiner ſubjectiven Seite, und die alten Lehrer laſſen hier nicht im Stiche. Ob ſie dagegen ſich wohl befreundet hätten mit der hier uns gebotenen

Selbſtmittheilung Gottes; mit dem Erleben des göttlichen Weſens in der Offenbarungsreligion, dem Mittheilen der göttlichen Weſenheit ſelbſt an das Gemüth, mit der Trinitätslehre als bloßen Hülle für dieſe Gemüthseinheit des gotterlebenden Subjects und Gottes als der Liebe? Hier kommen wir nun auf einen Punct, der mit Früherem zuſammenhängt. Es thut mir leid, dem glücklichen Gärtner die ſchönſte Blume knicken zu müſſen; aber ſie gehört einmal nicht in dieſen Garten. Sein göttlicher Lebensproceß, in welchen wir ſelbſt aufgenommen, verſchlungen ſind, ſeine Selbſtmittheilung des göttlichen Weſens iſt eine auf orthodox reformirtem Denkgebiete durchaus unvollziehbare Vorſtellung, wenn ſie nicht durch ein quasi eingeſchränkt wird, das des Verfaſſers Sinn vernichtet. Es läßt ſich bedauern und als einen wirklichen Mangel bezeichnen, daß Zwingli's freilich auch nur ſo hingeworfenen und nicht weiter verfolgten Ideen von einem frui deo, einem connubium animae cum deo, einem in deum trahi et velut transformari nicht als Same aufgegangen ſind in der reformirten Dogmatik, daß überhaupt Zwingli's nur dem Ausdrucke nach der claſſiſchen Reminiſcenz angehörige, in der That aber der mittelalterlichen Tradition, die am Fuße der Alpen nie aufhörte, entſtammte Myſtik des unmittelbaren Gottesgefühls nicht Bürgerrecht und fortwachſende Kraft in der reformirten Kirche behielt, aber es bleibt deßhalb nicht minder gewiß, und die reformirten Myſtiker ſind nicht als Gegenzeugen, ſondern bloß als Zeugen vom Gefühle jenes Mangels anzuführen, daß die geſammte orthodoxe Dogmatik weder in ihrer Anthropologie einen Anknüpfungspunct (eine „Gemüths"-Oeffnung) dafür, noch in ihrer Theologie eine Richtung dahin, noch in ihrer geſammten Heilslehre irgend eine Beſtimmung hat, welche, wenn man auf den eigentlichen Sinn und die Abzweckung ſieht, jenen terminus des Verfaſſers begründen und halten könnte. Den Ruhm, denſelben zu füllen, wenn es je einer iſt, wird er der lutheriſchen

Dogmatik laſſen müſſen. Zum vollſtändigen Gegenbeweis reicht hier der Raum nicht aus. Einzelne Beweistheile liefert das Buch ſelbſt, ſo, wenn es (S. 458.) zeigt, wie eine Weſensmittheilung Gottes in der menſchlichen Seele verneint wird, weil man damit eine Zerſtückelung Gottes glaubte zugeben zu müſſen. Freilich ſolle die Chriſtologie, die Incarnationslehre dieß Bedenken widerlegen. Allein hier weiſt gerade das eigenthümlich Reformirte, gerade dasjenige, was neu zu der traditionell überkommenen Vorſtellung hinzugethan, oder zu ihrer näheren Beſtimmung entwickelt worden iſt, auf das Feſthalten jenes gleichen Bedenkens, ſo, wenn das Menſchwerden der eigentlichen essentia oder natura divina geleugnet, die communicatio idiomatum abgewieſen, dagegen eine bloße communicatio charismatum ſtatuirt und das Verhältniß der menſchlichen Natur zum λόγος auf den heiligen Geiſt reducirt, mithin als weſentlich gleicher Art geſetzt wird, wie die unio der Gläubigen mit dem λόγος. Das Mitgetheiltſeyn des heiligen Geiſtes iſt conſtant erklärt als das Haben ſeiner dona, beneficia. Seine praesentia iſt nur die operative. Wenn daher auch mitunter ein participes reddi naturae divinae vorkommt, ſo wird dieß ſogleich näher erklärt: quatenus quidem illa communicabilis est creaturis, und dieß quatenus beſteht dann neben der Nachweiſung, daß Gott ſeine Natur nicht communiciren kann, darin, daß der Menſch per spiritus s. operationem erneuert werde, daß wir iuste vivendo ingenium patris nostri ausdrücken, die vera agnitio dei haben ꝛc. Alle Erklärungen der inhabitatio dei werden eine ſolche limitirende Beſtimmung neben ſich haben und weit abhorriren von den lutheriſchen Definitionen: realis et arctissima substantiae s. s. trinitatis et Christi; θεανθρώπου cum substantia fidelium coniunctio, qua deus speciali essentiae approximatione et gratiosa operatione in iisdem est, ita ut et fideles in eo sint (Quenſt.), und: habitat sp. s. in credentibus non tantum per dona,

sed etiam quoad substantiam suam (Luth.). Auch iſt zu erinnern an die ſpecifiſch reformirte „Verkürzung" der Anthropologie, daß conſtant nur intellectus und voluntas aufgezählt werden, mithin für das eigentliche Gemüth, das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, als das aufnehmende Organ jener göttlichen Weſensmittheilung, kein Raum bleibt, endlich an die hieraus begreifliche Erſcheinung, daß die Selbſtgewißheit des Glaubens mit ſammt dem test. sp. s. nur eine durch das active Vermögen vermittelte, das fromme Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Feſtigkeit nur ein auf dem Willen ruhendes iſt, ſo daß ſich mindeſtens mit dem gleichen Rechte die göttliche Selbſt- und Weſensmittheilung auf den Spruch reduciren ließe: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und ſie ſteigt von ihrem Weltenthron. — Hier wäre alſo eine Weiterbildung des reformirten Dogma's durch größere Vertiefung wohl am Platze, aber um ſie vorzunehmen, um wirklich zu einer göttlichen Weſensmittheilung zu gelangen, müßte die Lehre von Gott aus dem durch das abſolute Abhängigkeitsgefühl geſetzten bloßen Cauſalitätsverhältniſſe (denn ein ſolches bleibt es auch trotz den Umſchreibungen) in eine lebendigere Bewegung gebracht, ſie müßte wirklich mehr ſpeculativ behandelt werden. Da wäre wohl auch auf das Trinitätsdogma anders als bloß kritiſch auflöſend einzugehen, und anſtatt daß es jetzt der Prädeſtination geopfert wird, müßte es die Kräfte des letzteren Dogma's an ſich ziehen. Freilich ob dieß die reformirte Anthropologie ohne eine gleichfalls weſentliche Weiterbildung und Vertiefung geſtattet? Noch nöthiger jedoch als eine ſolche Weiterbildung wäre eine Erſchöpfung der reformirten Lehre ſelbſt, beſonders in einem Puncte, der mit jeder Weiterbildung in der angedeuteten Richtung enge zuſammenhängt. Wenn wir mit Einſchluß der im vollendeten foedus gratiae gewonnenen, dem Gemüth analogen Eigenſchaften Gottes (Liebe und Gnade) die Geſammtheit der erhabenen göttlichen Attribute überblicken, ſo zeigt ſich

eine nicht unweſentliche Lücke. Es fehlt gänzlich diejenige Eigenſchaft, welche zu fixiren gerade auch nach der Auffaſſung des Buchs der reformirten Frömmigkeit am nächſten liegen muß und in der That, wie die alten reformirten Gebetsformulare zeigen, beſonders nahe liegt, die Eigenſchaft, welche das in der Liebe und Gnade mit anklingende Pathologiſche (das Lutheriſche würde der Verfaſſer etwa ſagen) rectificirt und das in der Zweckbeſtimmung: manifestatio gloriae, liegende Zweideutige gottwürdig beſtimmt, die Allgenugſamkeit, sufficientia. Aber nicht nur fehlt dieſe Eigenſchaft, welche durch die frigide aseitas, infinitas keineswegs erſetzt iſt, ſondern ich fürchte, daß bereits auch wilde Waſſer eingedrungen ſind, gegen welche ihre Feſthaltung einen Damm bilden ſollte. Mag man auch dazu nicht rechnen die wenigſtens nur moderne, nicht altreformirte, dogmatiſch, d. h. für den Ausdruck der Frömmigkeit nicht geforderte Demonſtration, welche das Ueberſchüſſige von göttlicher Kraft und Weisheit, das nicht auch irgendwie in der Welt realiſirt werden ſollte, beſeitigt: ſo ſind dagegen die unvermeidlichen Conſequenzen der vorliegenden Behandlung der Dreieinigkeits- und Prädeſtinationslehre von der Art, daß trotz aller Verwerfung einer Immanenz ohne Tranſcendenz doch zuletzt eine ſolche manifestatio gloriae herauskommt, welche als Selbſtmittheilung Gottes einen innern göttlichen Lebensproceß conſtituirt, dieſen innern göttlichen Lebensproceß, mit der Naturhervorbringung und Heils-Actuoſität ſchlechthin zuſammenfallend, alſo jene Tranſcendenz doch in die Immanenz völlig übergehen läßt. Eben ſowohl als Horos dagegen wie gegen die pathologiſche Vergemüthlichung Gottes hat die reformirte Doctrin die göttliche sufficientia, nicht bloß als Allgenugſamkeit für die geſammte Creatur, ſondern als abſolute Selbſtgenugſamkeit, neben die manifestatio gloriae geſtellt, und darin für Frömmigkeit und Wiſſenſchaft, vor Allem aber für die Ehre Gottes wohl geſorgt.

Die Trinitätslehre hat eine beſonders ſorgfältige und ausführliche Behandlung erfahren, und keine der hergebrachten Beſtimmungen, welche ſich an dieſelbe angehängt haben, oder in welchen ſich dieſelbe ſcholaſtiſch exponirte, möchte wohl fehlen, ſo daß in dieſem Kapitel die hiſtoriſche Darlegung des orthodoxen Stoffs kaum etwas zu wünſchen übrig läßt. Dieſe Sorgfalt der Darlegung iſt nach des Verfaſſers Anſicht ſelbſt die beſte Kritik, als Aufzeigung des äußerſt dürftigen Gehalts der Lehrbeſtimmungen, welche bei der Reformation ohne Weiteres in die proteſtantiſchen Confeſſionen übergegangen ſind. Das Dogma hätte ſich aber den Reformatoren ſchwerlich ſo empfohlen, wenn es nicht eine Hülle wäre für den allem Chriſtenthum unerläßlichen Glauben, daß, was in Chriſtus lebte und nun erlöſend und heiligend in uns wirke, kein bloß creatürliches, ſondern das göttliche Princip ſelbſt ſey. „Das hohe ſpeculative Dogma hat ſeinen Werth nicht als Stück einer ontologiſchen Gotteslehre, ſondern als Bedingung für den Glauben, daß wir im erlöſenden Offenbarungsleben allerdings die reale Gegenwärtigkeit des göttlichen Weſens in beſtimmten modis haben, in Chriſtus nicht bloß creatürliches, ſondern das höchſte, ewige Leben und Seyn, und ebenſo, wenn ſchon in anderer Beſtimmtheit, in den Glaubigen als heiliger Geiſt." — Anderswo: „Man ahnte in dieſem Dogma die Momente eines ewigen Lebensproceſſes in Gott." Trotz aller Uebelſtände in ſeiner Terminologie und bibliſchen Begründung ſey das ganze Dogma doch nicht aufzugeben, denn ihrem Keime und Weſen nach ſey dieſe Dreifaltigkeit in Gott allerdings bibliſch, ja der erlöſenden Offenbarungsreligion nothwendig, ſo daß wir die Lehre der Erlöſung am beſten an die Dreieinigkeit anknüpfen.

Man ſollte nun freilich meinen, daß eine theologiſch deducirende Dogmatik nicht bloß die Lehre von der Erlöſung an die Dreieinigkeit anzuknüpfen, ſondern conſequent aus dieſem ewigen göttlichen Lebensproceß abzuleiten hat. Wirklich

ſcheint auch §. 74. dazu Miene zu machen, wenn er aus der energiſchen Gottesidee des reformirten Syſtems folgerichtig die Dreieinigkeit Gottes in der Erlöſungsſphäre hervorgehen läßt, wo ſich die göttliche Weſenheit erſt vollſtändig aufſchließt und dem Gemüth zu erleben gibt, mit der menſchlichen Natur ſich eint. Freilich tritt die Erinnerung ein, daß die Trinitätslehre höchſtens von einem Keckermann in ſolcher ſpeculativen Weiſe behandelt wurde, bei den Uebrigen als eine fertige Doctrin vom innern Weſen Gottes nur übernommen wurde, um die Lehre der Erlöſung daran anzuknüpfen. Anknüpfen iſt hier das rechte Wort, denn eben an dem Ineinanderarbeiten fehlt's. Und das iſt wohl der Hauptmangel nicht nur der reformirten, ſondern überhaupt der proteſtantiſchen Orthodoxie. Es wurde das Dogma als ein myſteriöſes Problem der objectiven Gotteslehre, nicht als ein Inbegriff chriſtlicher Heilswahrheiten verarbeitet, und daher auch nicht mit den ökonomiſchen Heilsthatſachen in wahrhaft lebendige Beziehung geſetzt. Nur ein irgendwelches Anknüpfen der Erlöſungslehre an das Dogma fand ſtatt. Die eigentliche Arbeit an demſelben beſchränkte ſich auf die dialektiſch-metaphyſiſche Behandlung. Und hier bemerkt der Verfaſſer ſehr richtig, daß in der reformirten Behandlung eine Hinneigung zum Modalismus ſich bemerklich mache.

Das Letztere, von der lutheriſchen Polemik längſt mit Schärfe urgirt, läßt ſich kaum in Frage ſtellen, wenn gleich der Ausdruck modi für die Perſonen in ihrem Verhältniſſe zur essentia nicht ſtrenge beweiſend iſt. Aber wenn (S. 156.) dieſe modaliſtiſche Neigung der reformirten Doctrin, welche in Schleiermacher culminirt, der arianiſchen entgegengeſetzt wird als einer durchaus unreformirten, ſo geſchieht dieß gemäß dem vorausgeſetzten Grundprincipe, nicht gemäß der geſchichtlichen Entwickelung. Dieſe zeigt uns vielmehr gerade auf reformirtem Boden als die andere Form jenes Strebens, das Myſterium denkbarer zu machen und die Gotteseinheit feſtzuhalten, den arianiſchen und ſubordinatianiſchen Zug,

wie bei den Anglicanern. Ja gerade auf dieſer Seite wird das Trinitätsdogma mit dem Begriffe der Erlöſung in die nächſte Verbindung gebracht, indem z. B. Milton durch den Begriff der vermittelnden Genugthuung die Weſensunterordnung des Mittlers unter Gott beweiſt [a]). Ja das vorliegende Buch deutet ſelbſt auf dieſen Subordinatianismus hin, wenn es, zwar unter Vorbehalt einer ſabellianiſchen Deutung, den ganzen Stoff poſitiver chriſtlicher Lehren in die ewige ideale Beſtimmung des Vaters und die zeitliche Execution des Sohns und Geiſtes vertheilt und dabei die ungenauen Ausdrücke Aelterer von Sendung und Prädeſtination des λόγος durch den Vater dogmatiſch premirt. Wenn wir oben bemerkten, daß bei der Uebernahme des Trinitätsdogma's in die reformirte Dogmatik verſäumt wurde, es in unmittelbare Beziehung zu den Heilsthatſachen und frommen Erlebniſſen ſelbſt zu bringen, ſo läßt ſich für dieſen Mangel ein ſehr einleuchtender Grund angeben. Nämlich ein anderes Dogma war es, das jener dogmatiſchen Aufgabe gleichſam den Raum und das Intereſſe wegnahm, das Prädeſtinationsdogma, in welchem ſich die reformirte Begründung aller Heilsthatſachen auf göttlicher Baſis concentrirte und neben welchem bloß noch die ökonomiſchen Heilswirkungen in Betracht kommen konnten. Wie es vicarirende Dogmen gibt, d. h. ſolche, in denen ſich der Lebensſtoff einer anderswo gehemmten Formation abſetzt (ſo das lutheriſche Sacramenten-, namentlich Abendmahlsdogma, in welchem die verkümmerte Ausbildung der Kirchenidee ſich gleichſam erſetzt): ſo gibt es auch hemmende Dogmen, nämlich ſolche, die, mit einer gewiſſen Energie emporſproſſend, anderen Bildungen den Lebensſaft entziehen. Geſchieht dieß lutheriſcher Seits in Betreff des gleichfalls nur formaliſtiſch ausgeſponnenen Trinitätsdogma's mit dem zu großer Ubertät herangeſchwollenen Dogma von der Perſon Chriſti, ſo iſt es auf reformirter Seite mit dem Prä-

a) Doctrina christiana p. 82. mediator esse non potuit, mitti et obsequi non potuit, nisi natura minor Deo et patri.

deſtinationsdogma der Fall; es hemmt die nicht bloß dia-lektiſch-ſcholaſtiſche, ſondern wirklich dogmatiſche Ausführung der Trinität. Anſätze dazu ſind anfänglich überall vorhanden, ſo bei Calvin, bei Musculus ꝛc., aber ſie werden erdrückt und können nicht aufranken. Das Prädeſtinationsdogma gewinnt ſo ſehr eine dominirende Präponderanz, daß es jene Anſätze gleichſam abſorbirt. Deßhalb wird das „theologiſch-ſpeculative" Erbgut nicht nutzbar gemacht, weil ihm ein anderes präſentes Intereſſe im Wege ſteht. Es wiederholt ſich gewiſſermaßen, was ſchon bei Auguſtin vorgekommen iſt. Hanne bemerkt ſehr richtig, daß die kühnſten ſpecula-tiven Anſätze, welche Auguſtin nimmt, fortführend, was Athanaſius begonnen, beſeitigt werden durch die Wendung ſeines Denkens auf die Gnadenwahl. Einestheils beſchreibt das beibehaltene Trinitätsdogma, wie (S. 151.) richtig be-merkt iſt, einen ewigen Lebensproceß, Lebensverlauf der Gottheit, anderntheils aber fällt dieſe Idee, da ſie ihr dog-matiſches Intereſſe nur im chriſtlichen Heilsbewußtſeyn fin-det, doch wieder zuſammen und verblaßt unter der Vorſtel-lung der göttlichen Heilsbeſtimmung. Daher z. B. auf die Frage, was denn Gott gethan habe vor Erſchaffung der Welt, die Antwort, er habe prädeſtinirt; daher auf die Frage, warum die zweite Perſon incarnirt ſey, neben an-dern Antworten auch die: non solum ob id, quod per ipsum conditus est mundus, sed et hac potissimum ratione, quod verbum consilium est illud dei patri coaeternum de salvando genere humano propositum, in quo nostra redemtio praedestinata fuit ab aeterno (Musc.). Hier fällt der Heilsrathſchluß ſo ſehr mit der Hy-poſtaſe des Sohns zuſammen, daß ſeine ewige Zeugung nur der Exponent für die Prädeſtination ſelbſt iſt, wie bei Keckermann der conceptus rerum in se ipso formatus. Wenn der Verfaſſer (S. 189.) ſagt: Bemerkenswerth ſcheint noch, daß das fromme Intereſſe, welches ſein Abhängigkeits-gefühl namentlich in der Prädeſtination ausdrückt, dieſe, ſomit jenes fromme Abhängigkeitsgefühl mit, ganz ent-

ſchieden gerade auf den Vater bezogen hat; offenbar verräth ſich dadurch, daß hinter dem künſtlich trinitariſchen Gerüſte das fromme Gefühl doch eigentlich ſich ſchlechthin abhängig fühlt von dem deus redemtor, und zunächſt eigentlich nur dieſen ſelbſt mit der Vatervorſtellung ſich veranſchaulicht und näher bringt": ſo möchte ich ihn ſelbſt als weiteren Zeugen für obige Behauptung aufführen, und ſehe auch nicht einmal mehr den Raum übrig gelaſſen für die Idee der Trinität, welche nach dem Obigen als weſentlich für den Glauben übrig bleiben ſoll, für die Weſensmittheilung Gottes als der Liebe an die prädeſtinirten Heilsſubjecte. Und ſo ſcheint die der reformirten Theologie zuzumuthende Reviſion des Dogma's in der Hauptſache damit vollzogen, daß man die innere Weſenstrinität, aber damit auch jegliches Reden von einem ewigen inneren Lebensproceß in Gott, als deſſen Effect ſich die ſogenannten ökonomiſchen Operationen darſtellen ſollen, einfach fallen läßt. Uebrig wäre dann nur noch, den nicht geringen Eifer zu erklären, mit welchem das Dogma in ſeiner alten, objectiven Geſtalt gerade bei der Reformation gegen die damaligen ähnlichen Reviſionsverſuche iſt vertheidigt und ſo an der ökumeniſchen Tradition iſt feſtgehalten worden. Daß es nicht aus einem, wenn auch irre gehenden ſpeculativ-theologiſchen Intereſſe geſchehen konnte, leuchtet ein; vielmehr ging die Reviſion eines Servede von ſolchem Intereſſe aus. Sind es nun nicht überhaupt bloß Gründe der Unklarheit, die das Hergebrachte feſthielt, geweſen, ſo kann man ſie wohl nur ſuchen in der durch den Ultraproteſtantismus der Unitarier geweckten Furcht, das Weſentliche des chriſtlichen Heilsbewußtſeyns ſelbſt, das ſich der Verſchmelzung mit den Satzungen der inneren Perſonentrinität noch nicht zu entziehen vermochte, zu gefährden. Ich glaube nun wirklich, daß die Behauptung des Verfaſſers rückſichtlich des Unnöthigen eines Rückſchluſſes von der bloß operativen Trinität auf eine innere Weſenstrinität ſich evident belegen läßt aus der dogmatiſchen Ausführung der refor-

mirten Doctrin von demjenigen, was jenen operationes ad extra entſpricht, daß dieſe dogmatiſchen Beſtimmungen der Heilsoperationen am wenigſten diejenige Trinität voraus-ſetzen, welche etwa reformirte Lehrer aus dem Gottesbe-griff demonſtriren. Nur gilt dieß allein von den eigentlich tranſitiven Heilswirkungen, und es muß dabei Umgang ge-nommen werden von Einer Leiſtung des Gottmenſchen, welche, obſchon ſie conſtant und ohne Ausnahme von den refor-mirten Lehrern als ſehr weſentlich feſtgehalten wird, nach unſerm Buche vom Standpunct der innern Orthodoxie aus als unreformirt dahinfällt. Es iſt dieß die Satisfaction. Da auch dieſer gleichfalls zunächſt aus der Tradition über-nommene, aber dem chriſtlichen Heilsbewußtſeyn auch nach ſeiner reformirten Faſſung mit Nachdruck zu Grunde gelegte Begriff ſeine nicht geringen theologiſchen Schwie-rigkeiten hat; da ſich augenſcheinlich neben ihn ein theologiſch leichter zu vollziehender anderer Begriff als Ausdruck des Heilsbewußtſeyns in Chriſto ſtellt, der der Lebensmittheilung: ſo ſcheint die nichts deſto weniger geſchehene Beibehaltung des erſten von einer Beſtimmtheit des religiöſen Selbſtbe-wußtſeyns zu zeugen, nach welcher dieſes von der mehr theologiſch gehaltenen „minder befriedigenden" Faſſung der Sünde in der Doctrin wirklich nicht befriedigt war, und dieſelbe hier gleichſam durch Contrapoſition ergänzte. Und ſo wäre, da von allen Momenten des reformirten Heilsbe-wußtſeyns zwar bloß der Satisfactionsbegriff, der einen Gottmenſchen vorausſetzt, welcher als ewige göttliche Per-ſon der göttlichen Richterperſon entgegentritt, eine innere Trinitätsperſonenlehre unabweislich verlangt, die Feſthaltung der alten Trinitätslehre im reformirten Lehrbegriffe nicht bloße Inconſequenz, bloß unklares opus superabundans, ſondern hinge mit der Feſthaltung des Satisfactions-begriffs a) enge zuſammen, und eine Reviſion und Um-

a) Nicht bloß in der bekannten Argumentation des heidelberger Katechismus, Fr. 17. (ſ. die Ausleger), ſondern auch an einem

geſtaltung der erſteren müßte, um eine echt reformirte zu ſeyn, nicht bloß von der theologiſchen Speculation ausgehen, als von welcher aus der Verfaſſer ſpäter den Satisfactionsbegriff auflöſt, ſondern das chriſtliche Heilsbewußtſeyn, wie es aus dem Sündenbewußtſeyn entſteht, abhören und vor Allem die minder befriedigende Faſſung des letztern, die ungenügende Anthropologie verbeſſern. Ja vielleicht, wenn Schmieder Recht haben ſollte mit ſeiner Unmöglicherklärung des ganzen altproteſtantiſchen Sündenbewußtſeyns, könnte ſich auch auf dieſem Wege eine noch gründlichere und totalere Beſeitigung der innern Trinität ergeben.

---

Orte, wo ſonſt der Begriff der Lebensmittheilung ganz entſchieden vorherrſcht, bei der Abendmahlslehre zeigt ſich jene Feſthaltung des Satisfactionsbegriffs in der lebendigen reformirten Frömmigkeit. Hieher gehören die häufigen Erinnerungen, daß im Abendmahle nicht bloß der erhöhte, Leben und Geiſt ſpendende Chriſtus unſer werde, ſondern Chriſtus als der im Tragen des Zorns Gottes für uns ſterbende, z. B. Textor von der geiſtlichen Ehe ꝛc. 1596. S. 51., vgl. S. 46., eine Anſchauung, die ſich als tiefere Faſſung der zwingli'ſchen Abendmahlsidee durch die ganze reformirte Ascetik hindurchzieht. Iſt nun auch in gut reformirtem Gedanken dieß zeitliche Geſchehen nur ein Executionsmittel des ewigen Heilsrathſchluſſes, ſo beruht dieſe Modalität der Execution doch ſchon auf dem ewigen pactum, als in welchem der Sohn die vices des Genugthuenden auf ſich nimmt, indem ſo der allgenugſame Gott ſich ſelbſt genugthut. In dieſem ewigen pactum ſchaut auch der über das Empiriſche ſich emporſchwingende reformirte Blick die Nothwendigkeit einer nur durch Satisfaction zu vollziehenden Erlöſung von der Sünde. Hier macht er vollen Ernſt mit dem Sündenbewußtſeyn, wofür ihm der göttliche Sündenträger der Exponent iſt. Hier iſt alſo der Punct, wo das Dogma von einer innern Perſonentrinität wirklichen Zuſammenhang hat mit dem religiöſen Bewußtſeyn. Der Gottmenſch, als Sündenträger Exponent des reformirten Sündenbewußtſeyns, iſt ein Gedanke, den, in dieſem Stücke freilich ziemlich allein ſtehend, der berner Synodus in einer Weiſe ausführt, daß er daneben den dießfallſigen usus legis gänzlich beſeitigt. Kein Wunder, daß ſich die Herrnhuter ſo gern auf den berner Synodus berufen, deſſen Beſtimmungen jedoch auch in dieſem Puncte von ihnen noch mehr eingeengt werden.

Wenden wir uns nun zum Prädeſtinationsdogma, in welchem, wie mit Recht bemerkt wird, ſich die ganze Energie der reformirten Confeſſion concentrirt. Sie wird an die Trinitätslehre ſo angeknüpft, daß, was die alte Dogmatik der Gottheit an ſich, abgeſehen von der trinitariſchen Unterſcheidung, beimißt, auf die Vaterperſon ausſchließlich bezogen wird, welche eben durch die Selbſtmittheilung als Sohn und Geiſt die Vatereigenſchaften offenbart, Liebe, höhere Weisheit, Gnade, Barmherzigkeit ꝛc., ſo daß Gott eben nur für die Sphäre des Heilslebens Vater iſt, und zwar der ewig beſchließende und ewig das Heil durch Sohn und Geiſt ausführende Vater. Hier finden ſofort die betreffenden Lehren des Syſtems von der Gnadenwahl ihre Anknüpfung, wie die dem Gemüth analogen Eigenſchaften Gottes ihre genetiſche Entwickelung. Haben wir ſchon früher eine nähere Beſtimmung des Heilslebens ſelbſt, der salus, wie ſie die reformirte Dogmatik als Ziel der Prädeſtination feſthält, vermißt: ſo muß uns auch hier die der Trinitätslehre gegebene Deutung anſtatt einer ſolchen dienen, und wir müſſen uns damit begnügen, das von der Homouſie des Geiſtes, als der Weſensmittheilung Gottes an die zur Kindſchaft belebten Creaturen, Geſagte dafür zu nehmen. Eine andere Darlegung des concreten Heilsbewußtſeyns, dieſer Kindſchaft, oder des Gnadenbundes in ſeiner ſubjectiven Vollendung erhalten wir nicht, vielleicht aus Scheu vor dem anthropologiſchen Gebiete, welche aber bei den Alten nicht ſo groß iſt, daß ſie ſich deſſen gleichfalls enthalten hätten. Worin das Heil beſteht, wozu ich prädeſtinirt bin und göttlich geführt werde vermöge der durch Chriſtus beſchloſſenen Erlöſung, das erfährt man nicht ſowohl, als daß ich von Gott bin, was ich bin, als ob zuletzt nur dieß Bewußtſeyn der abſoluten Abhängigkeit ſelbſt das Heil ſey, und die Selbſtmittheilung Gottes, ſeine Vaterſchaft für mich, mein den Geiſt Gottes haben zuletzt nur darin beſtände, mich von ihm abſolut abhängig zu wiſſen.

Darum wird denn auch und zwar ſehr angelegentlich und zu wiederholten Malen von der certitudo praedestinationis gehandelt, ein Punct, der, wenn ihn auch die Alten häufig unter der Theologie abmachen, doch nach der Syſtematik des Buchs in der Oekonomie des h. Geiſtes ſeinen eigentlichen Ort zu haben ſcheint, der wenigſtens als die einzige hier gegebene ſubjective Beſtimmung kaum den Mangel deſſen erſetzt, was die reformirte Dogmatik in den verſchiedenſten Wendungen von der salus ſagt, da, wo ſie die Heilsbegründung in der ewigen Wahl behandelt. Den Verfaſſer hindert wohl ſein Gang von oben nach unten, in welchem er vermittelſt ſeiner Ausdeutung der Trinitätsidee genug gethan zu haben glaubt, beſonders nachdem er oben aus dem Werkbund in den Gnadenbund auf dem ſubjectiven Pfade hinübergeſchritten war, dann aber überhaupt ſein beſonderes Intereſſe, überall nur die Unbedingtheit des göttlichen Waltens zu verherrlichen. Daher liegt ihm vorzüglich daran, die Beziehung Chriſti zur Prädeſtination ſo zu beſtimmen, daß jeder Schein einer Bedingtheit jener durch ihn ſchwindet, ihn bloß im Allgemeinen als Mittel zur Execution hervortreten zu laſſen, die Satisfactionsvorſtellung zum Voraus zu untergraben, während die alte Doctrin ſelbſt mit Beibehaltung der Satisfactionsvorſtellung jenen Schein gleichfalls nicht zuläßt und zu dem, daß ſie Chriſtus von der einen Seite als Organ der Execution auffaßt, von der andern ihm nach ſeiner ewigen Natur eine perſönliche Mitbetheiligung am Heilsrathſchluſſe vindicirt, vor Allem auch lehrt, was es heißen will: in Chriſto erwählt ſeyn. Jene Reduction der Prädeſtination und Heilbeſchließung auf die Vaterperſon, die als ein bibliſch und ſyſtematiſch geforderter Fortſchritt auftritt, ſchließt ſich allerdings genau an an die Auflöſung der Trinität, und hat ſomit alles dasjenige Recht, was dieſe ſelbſt aus der reformirten Dogmatik anſprechen mag, für ſich, aber auch gegen ſich die Hemmungen, welche einer völligen Auflöſung der innern Weſenstrinität in den Weg treten. Täuſcht mich nicht Alles, ſo

zeigt ſich auch hier eine Folge des ſchon bezeichneten Mangels an feſter Beſtimmung der salus ſelbſt. Gerade als Exponent der salus iſt jenes ewige pactum der Perſonen der Trinität in der reformirten Dogmatik aufgeſtellt, und wenn ſie daneben der Vaterperſon appropriative die Wahl der Theilnehmer an der vom gemeinſchaftlichen pactum beſtimmten salus zuſchreibt, ſo liegt darin doch wohl deutlich die Unterſcheidung zwiſchen dem abſtracten Subjecte des Heils (delectus des Vaters) und dem Heile ſelbſt als dem Gute jenes Subjects (pactum der Trinität, sponsio und flagitatio des Sohns) und die Vermittelung des Heilsguts für das Subject iſt reformirt ſo wenig bloß auf den die Subjecte (der im Sohne ideal ſchon mitenthaltenen Heilsgenoſſen) deſignirenden Vater zu beſchränken, als reformirt die Vaterſchaft vornehmlich hierin oder auch in der Prädeſtination Chriſti zum hiſtoriſchen Mittler beſteht. Vielmehr iſt der prädeſtinirende Gott, ſchon weil der delectus noch eine Kehrſeite der Uebergangenen an ſich hat, κατ' ἐξοχὴν der Herr, ein ſelbſt in der altreformirten Sprache viel verbreiteterer Terminus als in der lutheriſchen, die ſich weit lieber des gemüthlicheren Vaternamens bedient. Aber ſelbſt in der reformirten Frömmigkeit hat der Vaterbegriff überhaupt gar nicht, wie hier an ſich ſehr ſchön und anſprechend deducirt wird, die ausſchließliche Beziehung auf das Heilsleben, ſondern auch auf das Verhältniß der religio naturalis. Selbſt in den blühendſten Zeiten der Orthodoxie, ſelbſt im populären Volksunterrichte wird die Vaterſchaft ausdrücklich auch auf die Cauſalität des natürlichen Lebens bezogen. So heißt es in einem ſowohl am Niederrhein als in der Schweiz officiell neben dem heidelberger gebrauchten Kleinen Katechismus von 1683: „Warum nennen wir Ihn Vater? Nicht allein darum, daß Er ein Vater iſt Jeſu Chriſti, ſondern daß Er uns alle erſchaffen und auch deshalben unſer aller getreuer Vater iſt, zu dem wir all unſer Hoffnung und Troſt haben ſollen.“ Dieß harmonirt denn aufs Beſte mit §. 86., wornach im ewigen Beſchluſſe, wie in

der Ausführung Natur und ſittliche Welt auf das Heilsleben hin vorhanden iſt, mithin die göttliche Vaterſchaft ſich be- reits in jenen Gebieten muß darſtellen. Wenn nun nach demſelben Paragraphen nicht das Abhängigkeitsgefühl ſelbſt, ſondern nur das vorſtellende Bewußtſeyn einen Unterſchied macht zwiſchen Beſchluß und Ausführung, ſo ſcheint es, die Dogmatik hätte nichts verloren, wenn ſie dieſen Unter- ſchied, den wohl auch die zu Grunde liegende theologiſche Idee nicht fordert, fallen ließ und ſich bloß, mit Aufgeben alles Redens von einem ewigen Beſchließen, an das bei der Ausführung wirklich werdende Heilsbewußtſeyn hielt. Der Verfaſſer weiſt dieß ab, weil es ſich um reformirte Dogmatik handle, nicht um Religionsphiloſophie, aber man ſieht nicht, wie nun doch derſelben reformirten Dogmatik die ewige Unterſcheidung in Gott als trinitariſcher Selbſt- beſtimmung genommen werden konnte, zumal da beide Vor- ſtellungen nur Hüllen einer und derſelben Sache ſeyn ſollen, und überdieß die „reformirte Dogmatik" ſich dabei eine Neuerung muß gefallen laſſen, welche keineswegs bloß das Verhältniß des Abhängigkeitsgefühls zum vorſtellenden Be- wußtſeyn, zur objectiven Weltanſchauung angeht. Es iſt dieß die Aufhebung des finalen Dualismus der Prädeſtina- tion. Dieſe Neuerung liegt übrigens ſo nah und iſt gerade vom theologiſchen Standpunct aus, wenn einmal die Ge- rechtigkeit auf die Liebe reducirt, dieſe als die höchſte abſo- lut wirkende Eigenſchaft gefaßt iſt, ſo conſequent, und ent- ſpricht der vorgenommenen Metamorphoſe der Trinitätslehre als deren nothwendige Ergänzung ſo genau, daß uns eigent- lich nur intereſſiren kann, wie auch in den orthodoxen dua- liſtiſchen Lehren des kirchlichen Syſtems wenigſtens ein Hin- ſtreben darnach aufgezeigt wird. Dieß geſchieht nun ſo: Zwingli's ſpeculative Gottesidee, von der aus ihm das Prädeſtinationsdogma entſteht, führt ſo ſehr vorzüglich auf die Erwählung, daß wie das Böſe, ſo ſeine Beſtrafung, alſo (?) die Reprobation nur als der Erwählung dienende Be- dingung untergeordnet werden muß. So hätte Zwingli die

Lehre näher entwickelt, wenn er dazu Veranlaſſung gehabt hätte (ſich ausführlicher darauf einzulaſſen, hatte er überhaupt nicht nöthig, weil er nicht wußte, daß die Lutheraner ſpäter anders lehren würden!), bei der ſchlechthinigen Abhängigkeit alſo der Allwirkſamkeit Gottes kann dieſe Schatten- und Kehrſeite des Daſeyns nur als eine dem Heilszwecke dienende und verſchwindende gefaßt werden. Die Reformirten waren am ſtärkſten aufgefordert, den gemeinſamen Lehrfehler zu durchbrechen. Als dienend dem Heilszweck erkannten die Alten die Reprobation darin an, daß ſie als finis subalternus die salus electorum ſetzen. Gottes Liebe, ſagte man, erweiſt ſich überall an allen Creaturen, bloß die heilgebende Liebe nur an den Erwählten, die andern verfallen der Gerechtigkeit. Aber es iſt eingeſehen worden, daß die Eigenſchaften ſich nicht ſo vertheilen laſſen, als ſeyen die einen nur auf dieſe, die andern nur auf jene wirkſam. Dieſer Fortſchritt iſt nur durchführbar, wenn der finale Dualismus aus der Weltanſicht wegfällt ꝛc. Es iſt mithin rein der theologiſche Gedanke der göttlichen Allwirkſamkeit, welcher, wie das Wirklichwerden des Böſen, ſo deſſen völlige Aufhebung begründen, die Ausdehnung der aus jenem Proceß des Böſen Heil ſchaffenden Liebe auf Alle rechtfertigen muß. Das foedus gratiae muß darum das foedus operum vollſtändig decken, die Prädeſtination iſt nach ihrer rein auf den zeitlichen Proceß gehenden Doppelrichtung als Election und Reprobation bloß eine nähere Beſtimmung der gubernatio, das decretum praedestinationis nur eine Unterabtheilung des decretum creationis. Hier möchte ein Alter, eingehend auf die angezogenen Gedanken, fragen: Warum bloß eine Unterabtheilung? Warum nicht ein identiſcher Ausdruck? Verlangt nicht die durch das Bewußtſeyn der abſoluten Abhängigkeit gegebene göttliche Allwirkſamkeit, daß mit den Schranken, welche das Erlöſungsreich innerhalb der rationalen Creatur umſchließen, auch jene Schranken fallen, welche die irrationale von der rationalen ſcheiden, der Glorification der göttlichen Güte und Liebe bei jener im

Wege ſtehen? Warum ſollten hier die göttlichen Eigenſchaften ſich ſo vertheilen laſſen, nach welchem in Gott liegenden Grunde, daß die ſittliche Güte und Liebe Gottes nur auf Eine Claſſe von Weſen, nicht auch auf die andere wirkſam ſey? Iſt doch die die Natur hervorbringende göttliche Allmacht identiſch mit der heilſchaffenden Liebe, in beiden dieſelbe göttliche Allwirkſamkeit. Wie ſollte nun jener ein Gebiet anheimgegeben bleiben, das von dieſer ewig nicht berührt wird. Warum ſollte in den Concentus der Verherrlichung Gottes nach ſeinen höchſten Eigenſchaften jene Dämpfung fallen, daß eine große, unermeßliche Region ſeiner erſchaffenen Weſen auf ewig der bewußtloſen Stille, oder höchſtens dem weſenloſen Träumen anheimfallen ſoll, ohne einen Funken des wahren Lebens, ohne einen Strahl der Selbſtmittheilung Gottes in ſich aufzunehmen? Gott iſt weder neidiſch noch machtlos, daß er, was er vorläufig bloß als Subſtrat und Baſis, gleichſam als den Kelch des vernünftigen Geiſterreiches, aus welchem ihm die Unendlichkeit ſchäumt, geſchaffen hat, nicht auch zum Genuſſe der Offenbarung ſeiner höheren und höchſten Eigenſchaften hinführen ſollte. Und unſere Erfahrung reicht nicht weit genug, um der auf ſolche Gründe geſtützten Hoffnung zu widerſprechen, daß einſt dem Wallfiſche wie der Blattlaus der Tag des Erwachens zum vernünftigen Selbſtbewußtſeyn aufgehen, daß einſt der Monade, welche im Dampfkügelchen von der Kaffeetaſſe aufſteigt, als einer gereiften Geiſtſeele die Fülle des Welt- und Gottesbewußtſeyns aufglänzen werde. In der That wäre ich in Verlegenheit, auf dem theologiſchen Boden des Verfaſſers und nach ſeiner Beſeitigung des alten: quia placuit und iusto dei iudicio ſolchen Folgerungen ſeiner antidualiſtiſchen Deduction aus dem Wege zu gehen, und eine leibnitz'ſche Monadenwelt mit einſtiger allgemeiner Verklärung durch die Urmonas ſcheint mir als weitere Ausſicht auf dem Wege zu liegen, auf welchem hier die Beſeitigung des finalen Dualismus der Prädeſtination vorgenommen wird. Aber vielleicht iſt es die andere, ſub-

jectiv=praktiſche Seite des Dogma's, welche aus dem alten Dualismus in die ſchleiermacher'ſche Ausgleichung hineintreibt. „So wird es", leſen wir, „ſeine volle reformirte Energie nun bewahren können, und daran feſthalten, daß aller Menſchen Verhältniß zur Erlöſung ſchlechthin von Gott abhängig gemäß ewigem Rathſchluſſe ſich verhalte, ſomit ſpeciell prädeſtinirt ſey. Es iſt alſo nicht unſer Verdienſt, es iſt reine Gnade, die uns Erlöſung ſchafft." Aber es leuchtet unſchwer ein, daß dann eine Menge näherer Beſtimmungen des Dogma's als bloße Auswüchſe dahin fallen, und darunter namentlich auch diejenigen, an welchen ſich die reformirte Frömmigkeit ganz beſonders zu nähren pflegte, daß, wenn jenes die Energie des reformirten Dogma's enthalten ſoll, in dem frommen Subject als Träger jener Vorſtellung gerade diejenige eigenthümliche Energie verſchwemmt wird, welche die reformirte Frömmigkeit auszeichnet. Wozu denn noch ein delectus singulorum? Sehr conſequent hat dieſen Schleiermacher beſeitigt. Welches Intereſſe kann überhaupt noch übrig bleiben, auf einen ewigen Beſchluß zurückzugehen, wenn doch das göttlich gewordene Heilsbewußtſeyn ſich unmittelbar vollkommen befriedigt in dem Heilsbeſitz, und jeden Verdienſtwahn verſenkt in das abſolute Gefühl der Abhängigkeit von der Gnadenactuoſität Gottes. Gerade dem ſpecifiſch reformirten Hauptintereſſe der Frömmigkeit, daß ich, dieſes präſente Subject, mich, weil von Ewigkeit zum Glauben und Heilsgenuß in der Gemeinſchaft mit Chriſtus, ſo zum Streben nach Heiligung zur Verherrlichung Gottes beſtimmt weiß, Sieger über Welt und Sünde, iſt die Spitze abgebrochen durch jene apokataſtatiſche Löſung des Dualismus, in dem mit der aufgelöſten Finalreprobation jene ernſte Schärfe des Electionsbewußtſeyns ſchwindet, all' jener kräftige Antrieb, der Election, die ja Alle umfaßt, perſönlich für mich bewußt zu werden, dahinfällt. Welchen Sinn ſoll das Electionsbewußtſeyn, ſofern es eben den ewigen Beſchluß Gottes ſetzt zur Befeſtigung der Zuverſicht und zum Antriebe der Heiligung, noch behalten, wenn es doch nichts Anderes

in ſich ſchließt als das jetzt ſchon geworden ſeyn, was ich unfehlbar einſt werden mußte. Wie ſollte jene Seinſelbſtgewißheit des Charakters, jene Sicherheit, welche in der Vorſtellung ſich ausſpricht, daß der Grund meines zu Chriſto Gehörens, meines in der Gemeinſchaft mit Chriſto zu gewinnenden Antheils am ſeligen Leben älter als der Grund der Welt und Gottes abſolute, auf mich, dieſe Perſon, gerichtete Willensbethätigung iſt, welcher das Beſtehen der ganzen Welt und was darin geſchieht, nur dienen muß, wie ſollte dieſe perſönliche Selbſtgewißheit, dieſe Straffheit der Energie reſultiren können aus dem Abhängigkeitsgefühle von der mit der Naturhervorbringung identiſchen, Alle gleichmäßig endlich beſtimmenden Heilsactuoſität? Hat der Verfaſſer richtig bemerkt, daß das Weſen und Entſtehen der Sünde ſich weniger befriedigend theoretiſch erklären laſſe vom Standpuncte der abſoluten Allwirkſamkeit Gottes: ſo muß weiter geſagt werden, daß bei der theologiſch folgernden Beziehung der letzteren auf die endliche allgemeine Apokataſtaſe das Sündenbewußtſeyn ſelbſt in ſeiner unmittelbaren Kraft geſchwächt und darum auch das aus jenem ſich hervorringende Heilsbewußtſeyn getrübt und beeinträchtigt wird. Wäre es nur eine andere theoretiſche Geſtaltung des Weltbewußtſeyns, was die Auflöſung des Dualismus mit ſich führt, ſo müßten die Einwendungen verſtummen. Aber es iſt eine Umgeſtaltung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns und ſeiner unmittelbaren Folgerungen, welche aus der Gottesidee abgeleitet wird. Ja, meinte das Dogma ein ewiges Fortdauern der Sünde als Actus, dann müßte der Allwirkſame ihm entgegentreten. Aber es meint ja doch eigentlich nur einen weſentlichen Werthunterſchied des Facits einer mit und einer ohne die durch die Erlöſung geſetzte Gottgemeinſchaft vollendeten Lebensentwickelung. Wird dieſer Werthunterſchied auch noch mit der Beſeitigung des Dualismus darin zugegeben, daß es bedeutende Folgen haben ſoll für ein künftiges Leben, wenn Einer unerlöſt ſtirbt: ſo iſt gegen die ſtärkere Betonung dieſes Werthunterſchieds durch die

Election und Reprobation, welche die orthodoxe Dogmatik feſthält, kaum der theologiſche Grund der allbeſiegenden Liebe geltend zu machen, weil dieſer conſequent auch jene „bedeutenden Folgen" invelliren und einen nicht bloß den Unterſchied des Lebensreſultats, ſondern ſelbſt der ſubjectiven Begabung beſeitigenden Communismus des Heilsgenuſſes herbeiführen müßte, und wenn er dieß nicht kann, auch jenen finalen Dualismus entſprechend dem präſenten Dualismus des Lebens in der Sünde und in der Erlöſungsgnade wird müſſen ſtehen laſſen. So viel mußte ich (übrigens per parenthesin kein Prädeſtinatianer), da es ſich um reformirte Dogmatik handelt, als derſelben abgelauſcht, über dieſen Punct entgegenhalten. Wenn aber mit der wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung der Immanenz, mit jener identiſchen Natur- und Heilsactuoſität Gottes, welche keine Unterſcheidung des ewigen Beſchließens und zeitlichen Verwirklichens kennt, und worauf doch zuletzt die Weiterbildung des Dogma's mehr beruht, als auf den kirchlichen Begriffen der Liebe und Gnade, wirklicher conſequenter Ernſt gemacht werden ſoll, ſo geſtehe ich, nicht einzuſehen, wie mit dem Wegfallen des ewigen Beſchließens, das der Religionsphiloſophie zugegeben und nur der hiſtoriſchen reformirten Dogmatik als eine Vorſtellung a parte ante nachgeſehen wird, doch die von der präſenten Actuoſität unterſchiedene Endverwirklichung, reſp. Verbeſſerung a parte post desjenigen beibehalten werden kann, was ja in jedem Moment des Weltorganismus das Gottgewirkt-Vollkommene, vom abſoluten Standpuncte Nothwendige iſt. Der Dualismus braucht nicht erſt aufgehoben zu werden, er iſt es ja ſchon. Wenigſtens müßte auch hier in gleicher Weiſe der Religionsphiloſophie nachgeſehen werden, jene Vorſtellung, welche die Aufhebung erſt in die Zukunft ſetzt, als eine inadäquate fallen zu laſſen gegen den die Aufhebung aller Gegenſätze ſchon in ſich ſchließenden Begriff.

# Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

## 1.

# Der Bußkampf Jakob's.

Von

F. W. C. Umbreit.

Das bedeutendſte Ereigniß, das im Leben Jakob's hervortritt, iſt der Kampf, den er mit Gott zu beſtehen, und der die Aenderung ſeines Namens in Iſrael zur Folge hat. Es iſt in der That ein gewaltiges Wort, ja ein ungeheures, ein Wort, das Mark und Bein erſchüttern kann, daß der Allmächtige mit dem ſchwachen Menſchen ſelbſt zu einem Kampfe ſich herablaſſe; denn es heißt vor Allem nicht, daß Jakob mit Gott gerungen, ſondern daß Der, welcher „die Berge verſetzt, daß ſie's nicht merken," zuerſt den Streit mit dem Sohne Iſak's begonnen und ihn mit ſeiner Hand gefaßt habe. Leſen wir nun ſogar, daß der Angreifende nichts über den Angegriffenen vermocht habe, und daß dieſer nur mit einer Verrenkung der Hüfte davon gekommen, ſo wächſt unſer Erſtaunen, und wir wiſſen zuerſt nicht, was wir zu einer ſolchen Geſchichte ſagen ſollen. Legen wir ſie daher unſern Leſern zunächſt zu ihrer Erinnerung in einfacher Ueberſetzung vor:

Gen. 32, 24 — 31.

V. 24. Jakob allein blieb übrig; und es rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgehen der Morgenröthe.

V. 25. Und er ſah, daß er nichts über ihn vermochte, und er berührte ſeine Hüftpfanne, und es verrenkte ſich die Hüftpfanne Jakob's durch ſein Ringen mit ihm.

V. 26. Und er ſprach: laß mich; denn die Morgenröthe iſt aufgegangen. Und er ſprach: ich laſſe dich nicht ſondern nur, wenn du mich ſegneſt.

V. 27. Und er ſprach zu ihm: was iſt dein Name? — Und er ſprach: Jakob.

V. 28. Und er ſprach: nicht Jakob ſoll ferner dein Name heißen, ſondern Iſrael; denn du haſt gekämpft mit Gott und mit Menſchen, und haſt's vermocht!

V. 29. Und es fragte Jakob und ſprach: verkünde mir doch deinen Namen! Und er ſprach: warum fragſt du denn nach meinem Namen? — Und er ſegnete ihn daſelbſt.

V. 30. Und es nannte Jakob den Namen des Ortes Pheniel: denn ich habe geſehen Gott von Angeſicht zu Angeſicht, und meine Seele iſt davon gekommen.

V. 31. Und es ging ihm die Sonne auf, als er vorüberging vor Phenuel; aber er hinkte an ſeiner Hüfte.

Wir blicken auf ein dunkles Nachtſtück der einzigſten Beſchaffenheit, aber die Morgenröthe geht lieblich über ihm auf, und die Sonne leuchtet uns zuletzt hell und freundlich ins Angeſicht.

Verſuchen wir zum Verſtändniß des Stücks die buchſtäbliche Erklärung zu vollziehen, ſo bleibt es über ihm Nacht und wir ſehen keine Morgenröthe, geſchweige die aufgehende Sonne. Das Licht des Denkens geht uns völlig aus. Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, nimmt die Geſtalt eines Mannes an, faßt Jakob, als er allein iſt

in der Nacht, und ringt mit ihm; aber der Allmächtige kann den ſchwachen Menſchen nicht bezwingen, er muß es ſelbſt eingeſtehen und ſich damit begnügen, ihm an der Hüfte eine Verrenkung beizubringen. Zwar wird Gott von Jakob nicht überwunden, aber Jakob auch von Gott nicht; denn er wird von ihm nicht zu Boden geworfen, im Gegentheil, er hält ſeinen Gegner ſo feſt, daß ſich dieſer ſeiner nicht erwehren kann und zu ihm ſagen muß: „laß mich gehen!" — Jakob war zwar, wie die Sage ihn ſchildert, ein ſtarker Mann: er wälzt den großen Stein, womit die Knechte Laban's bei Haran den Heerdenbrunnen bedeckten, mit eigener Hand allein von ſeiner Oeffnung hinweg: aber mit Gott zu ringen iſt doch noch eine andere Sache, als einen ſchweren Stein aufzuheben. Wollte man zur Milderung des Anſtoßes auch ſagen, der als Mann mit Jakob Ringende wäre nicht Gott ſelbſt, ſondern nur ein Engel geweſen, den der Allmächtige ſtatt ſeiner geſendet, ſo würde viel eben nicht dabei gewonnen, und es wäre ein ſehr ſchwacher Engel geweſen; überdieß iſt dieſe Auskunft nicht einmal zuläſſig, da nach V. 28. und 30. beſtimmt an Gott ſelbſt gedacht werden ſoll. Wir mögen dem frommen Gefühle die buchſtäbliche Auffaſſung, wenn ſie bei unſerer Erzählung ihm Bedürfniß iſt, nicht gerne beſtreiten, geben ihm aber zu bedenken, welchen religiöſen Gewinn man davon trage, da es dann doch nur auf eine Verherrlichung der körperlichen Stärke Jakob's hinausliefe, und was geht wohl wenigſtens den Chriſten ein ſolcher Gott-Held der jüdiſchen Geſchichte an? — Die letzte Verweiſung an die Demuth der Anerkennung des einmal Geſchehenen kann nicht genügen; vor dieſem Machtſpruche ſteht alle wiſſenſchaftliche Forſchung ſtill, und wir langen bei dem unfruchtbaren Trivialſatze der Verlegenheit an, daß bei Gott kein Ding unmöglich ſey, und er auch wohl als leiblicher Mann mit Jakob gerungen haben könne. Die Aeußerung, eine ſo kindliche Herablaſſung Gottes habe einen gar erbaulich-ſchönen Sinn, kann mir

wenigſtens auch nichts helfen, und ich ſage in dieſem Falle wie in einem anderen mit Nitzſch: „es iſt eine wahre Geſchichte, aber keine wirkliche,“ wenigſtens keine buchſtäblich-wirkliche; denn ich bin weit entfernt, ein hiſtoriſches Factum, als der Erzählung zum Grunde liegend, in Abrede zu ſtellen.

Der natürlichen Erklärung unſerer Erzählung bieten ſich mannichfaltige Verlockungen dar, die aber meiſtens auf Ungereimtheiten hinauslaufen. Man könnte zuerſt wieder die ziemlich abgenutzte Jakobsleiter des Traumes herbeiholen, um auf ihren Sproſſen zum klaren Himmel des Verſtändniſſes der dunklen Geſchichte hinaufzuſteigen. Die ganze Scene iſt ja in die Nacht verſetzt; wie nahe liegt die Annahme eines Traumes, und im Traume nur hat Jakob mit Gott gerungen! — Aber Jakob hat ja nach dem Erwachen Hüftweh und hinkt am Morgen? — Deſto beſſer. Er konnte ſich ja des Nachts unter freiem Himmel erkältet haben; ein Rheumatismus fuhr ihm in die Hüfte, und gerade dieſer Schmerz mochte, wie es oft zu geſchehen pflegt, den Traum veranlaſſen; je heftiger jener, deſto natürlicher geſtaltete ſich dieſer zu einem Ringen mit Gott ſelber — doch wir überlaſſen die vervollſtändigende Ausmalung des weiteren Vorganges denen, die Freude haben an ſolchen abgeſchmackten Traumgebilden der Exegeſe; der hinkende Jakob einer ſolchen verrenkten Hermeneutik iſt gegenwärtig auch wohl ſelten mehr zu ſehen. Das „von Angeſicht zu Angeſicht hab' ich Gott geſehen“ ſpricht zu deutlich gegen die Vorausſetzung daß der Referent habe einen Traum erzählen wollen, und die Veränderung des Namens Jakob in Iſrael ließe ſich dann gar nicht verſtehen. — Laſſen wir alſo den Traum fahren, und empfehlen den natürlichen Wundererklärern, wo etwa noch welche ſich verborgen halten ſollten, den Vorſchlag, die ganze Sache aus einer groben Täuſchung Jakob's im wachenden Zuſtande ſich zu enträthſeln. Ein Räuber war der Mann, der den einſamen Jakob bei nächtlicher

Weile packte; darum wollte er ihm auch ſeinen Namen nicht ſagen und mit dem Aufgang der Morgenröthe die Flucht ergreifen. Aber der Angreifende fand an dem Angegriffenen einen unerwartet tüchtigen Gegner; er vermochte ihm nur eine Verrenkung der Hüfte beizubringen, und war froh, aus dem frommen Wahne Jakob's, er habe mit Gott ſelbſt zu ringen, den Vortheil zu ziehen, ſich mit einem göttlichen Segenswunſche davon zu machen. Freilich bleibt es auch bei dieſer exegetiſchen Auskunft auffallend genug, daß der Räuber unbewaffnet geweſen. Doch das Auffallende darf uns eben bei dieſer Art von Auslegung nicht auffallen. Die buchſtäbliche Erklärung, die um jeden Preis ein materielles Wunder retten will, verirrt ſich ins Wunderliche, die natürliche Erklärung ins Unnatürliche.

So werden wir denn zur mythiſchen Erklärung hingetrieben, die namentlich de Wette, von ſeinem älteren Freunde Griesbach ermuntert, nun ſchon vor vierzig Jahren durch ſeine „Kritik der iſraelitiſchen Geſchichte" in die wiſſenſchaftliche Exegeſe eingeführt, und er iſt ihr bis jetzt auch treu geblieben. Der heidniſche Klang des Wortes „Mythus" erſchreckte zwar die frommen Ausleger der heiligen Schrift, und ſie wollten wenigſtens „Sage" dafür geſetzt haben; aber die „Sage" bleibt doch dieſelbe „Sache," nur unbeſtimmter. Wir dürfen gegenwärtig mit Vielen, die wahrlich nicht unfromm ſind, — der Name de Wette gibt uns Zeugniß dafür — den entſchiedenen Ausſpruch thun: die Sage hat neben der Geſchichte ihr Recht und ihren Raum im alten Teſtament, und Keiner hat in neueſter Zeit die feine Grenze zwiſchen beiden Gebieten einſichtiger und umſichtiger beſtimmt und abgemeſſen, als Ewald in ſeiner trefflichen Geſchichte des Volkes Iſrael. Aber die Sage webt und ſchwebt im Reiche der Poeſie, und man hat in dieſer Beziehung nicht ohne Grund von einer „abſichtslos dichtenden" Sage geredet. Dieſe naive Bildnerin poetiſcher Geſchichte reicht indeſſen nicht hin, uns manche Erzählungen

ſchon in der Geneſis in ihrem Entſtehen verſtändlich zu machen. Oefters hat ſich der reine und beſtimmte Gedanke der bloßen Poeſie dergeſtalt bemächtigt und von ihr Beſitz genommen, daß von dem „Abſichtsloſen" wenig mehr zu erkennen, ſondern die ſcharf ausgeprägten Züge der „ab=ſichtlich" geſtaltenden Reflexion deutlich hervortreten. In dieſem Falle muß es der wiſſenſchaftlichen Sprache erlaubt ſeyn, heidniſch=vergleichungsweiſe „Mythus" für „Sage" auch auf bibliſchem Grund und Boden zu gebrauchen; und was ſträuben wir uns denn, wie wir eine mythologiſche Götterlehre anzunehmen gezwungen ſind, uns auch eine mythologiſche Gotteslehre gefallen zu laſſen? — Da, wo der perſönlich=heilige Gott, der nach Moſes von keinem Menſchenauge ſinnlich geſehen werden kann und nach dem 139. Pſalm ein allgegenwärtiger Geiſt iſt, in die Leiblichkeit der Menſchengeſtalt herabſteigt, in ihr wandelnd und handelnd, beginnt die Mythologie des alten Teſtaments. Oder hat Gott wirklich und leibhaft unter der Terebinthe von Mamre mit Abraham geſpeiſt und ſeinen Gaſtfreund auf dem Wege nach Sodom begleitet? — Wer ſich zu dieſem Glauben bekennt, für den ſind dieſe Zeilen nicht geſchrieben, und es findet auch hier das Wort, deſſen Wahrheit, je älter man wird, man deſto mehr begreift, ſeine Anwendung, „daß man ſich eigentlich doch nur mit Gleichgeſinnten verſtändigen könne." Und ſo hat man zur weiteren Verſtändigung auf unſerem Gebiet einen hiſtoriſchen und philoſophiſchen Mythus mit einem gewiſſen Rechte unterſchieden, obſchon die Erfahrung in einzelnen Fällen uns belehrt, daß dieſe Trennung nicht immer rein durchzuführen iſt, inſofern die hiſtoriſche und philoſophiſche Reflexion bisweilen ineinander fließen. Gerade bei unſerer Erzählung wird ſich dieſes nachweiſen laſſen. Man begnügt ſich zwar bei ihr gewöhnlich mit dem hiſtoriſchen oder, genauer hier, hiſtoriſch=etymologiſchen Mythus, indem das Intereſſe der bildenden Sage an den Namen Iſrael und Phenuel haſte und der Grund ihrer Ent=

ſtehung geſchichtlich nachgewieſen werden ſolle. Aber es erſcheint dann die hiſtoriſch-dichtende Mythe doch gar zu willkürlich und ſonderbar, und man begreift durchaus nicht, wodurch und wie ſie ſich zu der gegenwärtigen Faſſung habe geſtalten können. Wir ſind genöthigt, wenn wir einen Anknüpfungspunct in der vorausgehenden Geſchichte Jakob's für unſere Erzählung ſuchen, — und wir dürfen ſie doch nicht aus dem Zuſammenhange herausreißen — tiefer nach einem Sinne derſelben zu forſchen. Ja, iſt irgend eine Erzählung in der ganzen Geneſis, die belehrend zeigen kann, wie der freie Gedanke ſich der ſagenhaften Ueberlieferung bemächtigt und ihr durch die ſymboliſirende Form der Einkleidung ein Gepräge aufdrückt, das dem ſogenannten hiſtoriſchen Mythus noch eine beſondere, dieſem freilich entſprechende philoſophiſche Bedeutung gibt, ſo iſt es die unſrige. Suchen wir nun dieſe höhere Bedeutung zu ergründen.

Die fortſchreitende Geſchichte Jakob's hat uns bis zu dem entſcheidenden Wendepunct geführt, wo er, dem Eigennutze Laban's entkommen, deſſen Verſchlagenheit er durch feinere Liſt überwunden, als bereicherter Heerdenbeſitzer der gewünſchten Ausſöhnung mit ſeinem beleidigten Bruder Eſau entgegenzieht. Nachdem er ſeine Weiber, Mägde und Kinder mit Allem, was er ſich als Beſitz erworben, über den Fluß Jabbok hatte überſetzen laſſen, blieb er dieſſeits der Furth zurück, ganz allein, und wir ahnen im Voraus, daß ſich etwas Außerordentliches mit ihm ereignen werde. Es war Nacht geworden, und Jakob blieb ganz allein. Warum trennte er ſich von den Seinen, und was war der Grund ſeiner geſuchten Einſamkeit? — Die Erzählung ſchweigt darüber. Er wollte mit ſich allein ſeyn, gewiß nicht, um, von den Anſtrengungen des Tages ermüdet, ruhiger ſchlafen zu können, ſondern um ungeſtört ſeinen Betrachtungen nachzuhängen. Sein Gemüth befand ſich in ungewöhnlicher Aufregung. Der erſte Act ſeines Lebens war geſchloſſen, mit dem Abſchiede, den er von Laban genommen. Aber dieſes

erſte Leben Jakob's knüpfte ſich recht eigentlich an die ſchlimme Bedeutung ſeines Namens, der da heißt „er wird von hinten kommen," der Hinterhaltige, und wir ſollen gewiß dieſe in der Geſchichte unſeres Erzvaters abgeſpiegelte Bewährung jener Bedeutung des Namens nicht verdecken wollen, da es der Erzähler ſelbſt nicht gethan, wenn er ſchon durch den auffallenden, durch das Ohr in das Innerſte dringenden, ſehr berechneten Gleichklang der Rede das Urtheil vernehmlich genug ausſpricht: וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן (Kap. 31, 20.), d. i. „es ſtahl Jakob das Herz Laban's;" und hat nicht Jeremia, der große Prophet der Wahrheit, ſeinen Stammvater in rückſichtsloſer Offenheit nach dieſer Schattenſeite ſeines Lebens hingeſtellt, wie er wirklich war, indem er ſagt (Kap. 9, 3.): „Einer vor dem Andern hütet euch, und auf keinen Bruder vertrauet; denn jeder Bruder iſt ein hinterhaltiger Jakob (עָקוֹב יַעֲקֹב)." Und dieſer hinterhaltige Jakob, der auch in ſeinem kommenden Geſchlechte zum Abſcheu der Propheten der Lauterkeit und Aufrichtigkeit fortlebte und die üble Bedeutung ſeines Namens in der großen Maſſe des Volkes immer offenbarte, ging jetzt dem entſcheidenden Augenblicke entgegen, wo er vor die Augen des Bruders treten ſollte, dem er durch ſeine Hinterliſt das Recht der Erſtgeburt und den väterlichen Segen entwendet hatte. Für dieſe ergreifende Begegnung des folgenden Tages wollte er ſich ſammeln; darum blieb er allein in der ſtillen Nacht. Aber er war doch nicht ganz allein; es war Einer bei ihm, der ihm erſchienen war als der lebendige Gott, der ihm die Verheißung der freien Gnade, die er ſchon Iſak und Abraham gegeben, wiederholt, und der ſich ihm auf allen ſeinen Wegen bis jetzt als den Gott der Treue bewieſen hatte. Dieſer wahrhaft lebendige Gott redete jetzt durch ſein Gewiſſen, jene Stimme, die ſo alt iſt, wie der Ruf im Paradieſe: „Adam, wo biſt du?" gewaltig und vernehmlich. Jakob konnte ſich zwar das Zeugniß geben, daß er dem Gotte der Väter im unbedingten Glauben ergeben ſey und

ſeinem Schutze vertraue, aber wie die Machtvollkommenheit des ewigen Schöpfers Himmels und der Erde, die ſich dem Abraham offenbart hatte, ihm ſelbſt eine gewiſſe geworden, ſo ſollte er nun auch zu der Erkenntniß gelangen, daß dieſer Schutzgott ſeines Hauſes ein reines Weſen der Wahrheit ſey, das kein Wohlgefallen habe an Lüge und Trug. Und eben dieſen Durchbruch von der Lüge zur Wahrheit im inneren und äußeren Leben Jakob's durch den größten Kampf, den es geben kann, will unſere Geſchichte lehren; es iſt der Kampf Gottes mit dem widerſtrebenden alten Menſchen, ein Kampf, der jeder ungewöhnlichen Natur, die zu Hohem beſtimmt iſt und dieſe Beſtimmung in ſich erkannt hat, nicht erſpart werden kann. Indem Jakob ſich erinnerte, wie er aus Furcht vor dem hintergangenen Eſau zu dem eigennützigen Laban gekommen und dort gelitten und geſtritten, mußte er ſich zwar als ein triumphirender Sieger erſcheinen, aber ſein ganzes nun zurückgelegtes Leben war doch vom Anfang bis zum Ende ein Gewebe der Liſt geweſen; er hatte mit Menſchen geſtritten, und es vermocht, nun ſollte er aber auch mit Gott ſelber ſtreiten. Und ſiehe da! auch dieſen Kampf hat er beſtanden, und hat's vermocht. Aber es war ein langer, furchtbarer Kampf in der dunklen Nacht bis zum Aufgang der Morgenröthe; es war der Bußkampf Jakob's zu ſeiner Wiedergeburt in ſeiner ſtärkſten Heftigkeit, aus dem ein neuer Menſch mit einem neuen Namen hervorgehen ſollte. Je kräftiger wir uns Jakob nach ſeiner phyſiſchen Beſchaffenheit vorſtellen müſſen, da er mit Leichtigkeit einen ſchweren Stein vom Brunnen wälzt, deſto angreifender war auch für ſeinen leiblichen Menſchen dieſer Gotteskampf in ſeinem Geiſte; denn ein Geiſteskampf war es immer, aber ein den phyſiſchen Organismus nothwendig erſchütternder. Gott wirkte durch das ihm beſonders geheiligte geiſtige Organ des Gewiſſens auf ſeinen Körper, und das iſt Wahrheit und Wirklichkeit, aber nicht, daß er mit ihm als ein leibhafter Mann gerungen. Aber

was ſoll es bedeuten, daß der mit dem Menſchen ringende Gott nichts über ihn vermocht habe? — Jakob unterlag deßhalb nicht in dieſem Kampfe, weil er, noch ſo hart von Gott bedrängt, daß ihm die Hüfte verrenkt wird, dennoch in der feſteſten Treue ihn gefaßt hält und nach dem Segen verlangt. In dieſem unabweisbaren Verlangen nach dem Segen liegt Jakob's Sieg über Gott, und der Segen iſt ſeine Krone, die er davon trägt. Jakob fühlt dieſe Segnung in ſeinem Innerſten; ihre Frucht iſt das beſeligende Bewußtſeyn, daß er in dem Streite mit Gott ein neues Leben gewonnen, das mit einem neuen Namen geſchmückt wird; er heißt nun Iſrael, d. i. Gottesſtreiter, und wenn er auch ſpäter noch Jakob genannt wird, ſo haftet doch an dieſem Namen in ſeinem zweiten Leben nicht mehr die Bedeutung des erſten. Seine Liſt wird zur gotterleuchteten Klugheit. Mit vollem Rechte konnte er an dieſem Scheidewege ſeines Doppellebens ſeiner Dankbarkeit ein Denkmal ſtiften, indem er dieſen Ort „Gottesangeſicht" nannte; denn er hatte innerlich wirklich Gott geſehen von Angeſicht zu Angeſicht, den Gott, der den Sünder faßt und mit ihm ringt, aber ihn zu einem neuen Leben ſegnend weiht, wenn der Menſch aushält im Kampfe mit nach Gnade verlangender Liebe und vertrauensvoller Treue. — Jakob hinkte zwar, als er des Morgens vor Phenuel vorüberging, und ward ſo ſchmerzlich daran erinnert, welche Hand des Nachts, und warum ſie ihn geſchlagen; aber wie herrlich leuchtete ihm die aufgehende Sonne zu einem neuen Leben der Wahrheit ins Auge!

## 2.

# Ein Wort zu Ehren Schleiermacher's.

Vom
Superintendenten und Domprediger D. Rienäcker
zu Halle.

---

Das bekannte Wort, daß Jemand, um recht gelobt zu werden, ſterben müſſe, hat ſich an Schleiermacher nicht ſonderlich bewährt. Denn eben nach ſeinem Tode ſind die heftigſten Angriffe gegen ihn laut geworden, Angriffe, mit denen man gegen den lebenden, zwar wohl nicht aus Achtung, aber doch aus Furcht zurückgehalten. Denn er würde ſich, wenn er es anders der Mühe werth gefunden, ſchon zu wehren gewußt haben. Während von manchen Seiten her undankbarerweiſe vergeſſen wird, daß Schleiermacher den eigenthümlichen Inhalt des Chriſtenthums in einer Zeit, da er den Meiſten oder doch ſehr Vielen abhanden gekommen, wieder ans Licht gezogen und den Werth und die Bedeutung der eigenthümlich chriſtlichen Lehren, die man bereits der Vergeſſenheit glaubte übergeben zu haben, hervorgehoben; während ſo Manche ganz unerwogen laſſen, daß ein ſo reicher Geiſt, was hier oder dort noch lückenhaft und unbefriedigend erſcheint in ſeinem theologiſchen Syſtem, am Ende doch ſelbſt würde gebeſſert, daß er, wie der Verfaſſer der Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus ſich ausdrückt, in der Weiſe, wie er es mit ſo vielen Dogmen gethan, auch noch die, mit welchen es bis dahin nicht geſchehen, würde flüſſig gemacht haben, iſt man ſogar ſo weit gegangen, ihn mit den ſogenannten Lichtfreunden zuſammenzuſtellen [a]).

---

a) Vergleiche: Die erſte Generalſynode der evangeliſchen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntniſſe, S. 120.

Dieſe Ehre würde er ſich, verweilte er noch unter uns, höchlich verbitten, und wie ſchon Müller in der bereits angeführten Schrift dieſe Zuſammenſtellung kurz und bündig zurückgewieſen, ſo werden es Alle thun, die des Mannes Schriften kennen. Aber, werden vielleicht einige der Lichtfreunde ſagen, Schleiermacher war ja doch ein Rationaliſt und conſequenterweiſe mußte er ſich den Unſrigen anreihen. — Hiebei drängt ſich zunächſt die Frage auf: Glaubt man denn, daß aller Rationalismus ſein rechtes Ziel und ſeinen Ausgang finde in einer ſolchen Lichtfreundſchaft, wie wir ſie bei dem abgeſetzten Prediger Wislicenus oder bei der marburger freien Gemeine antreffen? Ich denke doch, daß eine nicht geringe Anzahl rationaliſtiſcher Theologen ſich gegen Anerkennung dieſer Meinung ſträuben und zu dem antikirchlichen und antichriſtlichen Thun und Treiben der Genannten bedenklich den Kopf ſchütteln würde. Was nun aber den Rationalismus Schleiermacher's betrifft, ſo möchten wohl die, welche für Häupter der rationaliſtiſchen Schule gelten, ihn ſchwerlich als einen der Ihrigen anerkennen. Ja, während er vielleicht in den Augen Bretſchneider's noch einige Gnade findet, mag Wegſcheider und noch mehr Röhr nichts mit ihm zu ſchaffen haben. Er ſelbſt hat es bekanntlich geradezu abgelehnt, wenn man ihn der rationaliſtiſchen Schule beizählen wollte. In ſeinem Sendſchreiben an die DD. von Cölln und Schulz vom Jahre 1831 (ſ. ſämmtliche Werke, erſte Abtheilung, zur Theologie, fünfter Band, Seite 676.) ſagt er:

„Sie haben auch meine Darſtellung der Glaubenslehre den rationaliſtiſchen beigezählt; ich glaube, mit Unrecht, ſelbſt in dem Sinne, den Sie Seite 13. feſtſetzen, als ob ich nämlich für den Glaubensinhalt der heiligen Schrift eine weitere Begründung in dem religiöſen Erkenntnißvermögen aufſuchte. Denn ich bin mir bewußt, den Glaubensinhalt des Chriſtenthums nur auf die Grundthatſache deſſelben und auf die innere Erfahrung von dieſer Thatſache zurückgeführt zu haben. Ich habe eine ſolche Begründung, wie Sie meinen, nirgend, auch nicht

einmal bei denjenigen Lehren, welche den erſten Theil meiner Darſtellung bilden, verſucht, ja ſelbſt für den Ausdruck „religiöſes Erkenntnißvermögen" weiß ich keinen rechten Platz in meiner Auffaſſung. Ich berühre dieß nicht um Ihretwegen, ſondern nur um meine Unbefangenheit in Sachen jenes Wunſches — daß nämlich die Rationaliſten aus der evangeliſchen Kirche ausſcheiden möchten — zu documentiren; denn ich bin überzeugt, ſo viel auch an meinem Glauben ausgeſetzt iſt von jener Seite her, ſo bin ich doch bis jetzt nicht geradezu mitgemeint unter denen, von welchen man wünſcht, daß ſie ausſcheiden möchten." — Ja er iſt in dieſer Hinſicht ſeiner Sache ſo gewiß, daß er in ſeinem Sendſchreiben an Ammon (vergleiche S. 336. des angeführten Werkes) ſagt: „Ich bin mir bewußt, hier — in Abweiſung harter und unglimpflicher Urtheile über die Rationaliſten — nicht meine Sache zu führen, und wiewohl ich weiß, daß die Urtheile über meine theologiſche Denkungsart ſehr getheilt ſind, was auf mancherlei Mißverſtändniſſen beruht, ſo bin ich mir doch bewußt, zu denen nicht zu gehören, denen, was Herr Harms den neuen Glauben nennt, vorzuwerfen iſt." Nur deßhalb haben ſonſt einſichtsvolle Männer Schleiermacher für einen Rationaliſten erklären können, weil er, indem er einerſeits die Lehren des Chriſtenthums für übervernünftig erklärt, andererſeits doch ausdrücklich erinnert, daß die Sätze, welche die chriſtlichen Gemüthszuſtände und deren Zuſammenhang ausdrücken, denſelben Geſetzen der Begriffsbildung unterworfen ſind, wie alles Geſprochene.

Wie Schleiermacher in der Dogmatik zwar oft darauf zurückkömmt, daß ein Andemonſtriren des chriſtlichen Glaubens nicht thunlich ſey, aber doch der Vernunft ihr Recht widerfahren läßt und ſie als die Kraft erkennt, der alle anderen Geiſteskräfte dienen und dadurch zu ihrer höhern Würde gelangen, ſo erklärt er auch in ſeiner Ethik die Vernunft (den νοῦς) als das Centrum im Menſchen, zu welchem

alles Andere ſich als Peripherie verhalte. Was er aber von dem Verhältniſſe des πνεῦμα ἅγιον zu dieſem νοῦς oder κοινὸς λόγος ſagt, weiſt deutlich darauf hin, daß die Geſinnung des Chriſten nicht etwa bloß eine rationaliſtiſche — dieß Wort auch im beſten Sinne genommen — dürfe genannt werden. Sonach, obwohl es ihm unangenehme Empfindungen erweckte, wenn er das Schnarrwerk von Ra-, Supra- und Irrationalismus vernehmen mußte, würde er es ſich doch am Ende müſſen gefallen laſſen, ein rationaler Supranaturaliſt genannt zu werden. — Allerdings führt er das Wort für die Rationaliſten inſofern, als er ſich wider die von Einigen in Vorſchlag gebrachte Ausſchließung derſelben aus der Kirche erklärt. Er nimmt weitere Grenzen der kirchlichen Gemeinſchaft an und iſt der Anſicht, daß auf dem Gebiete derſelben Kirche mancherlei Betrachtungsweiſen ſtattfinden können, die, wenn ſie auch auseinander zu gehen ſcheinen, doch noch immer den Charakter des Evangeliſch-Chriſtlichen an ſich tragen, ja mit Rückſicht auf die Schickſale der Kirche, in welcher Manches, was anfangs und früher als häretiſch galt, doch ſpäter als geſunde Lehre angenommen wurde, warnt er, daß man in Hinſicht der Häreſien nicht vorſchnell verfahren möge, da Manches, was in das Gebiet des Häretiſchen, deſſen Grenzen oder vielmehr Anfangspuncte er angegeben, zu fallen ſcheine, doch am Ende demſelben nur nahe ſtehe, aber nicht angehöre, und von der Art ſey, daß von dem chriſtlichen Momente aus, welches noch darin liege, die Rückkehr zu der richtigern Anſicht leicht möglich ſey. Obwohl ich nun wünſchen möchte, daß in dem oben angeführten Schreiben Schleiermacher's an die DD. von Cölln und Schulz mehr das Recht hervorgehoben wäre, welches die Rationaliſten haben, in der Kirche zu bleiben, als der Umſtand, daß ſie ſich, wenn es ihnen vorgeſchlagen würde, weigern würden, aus derſelben herauszugehen; obwohl ich wünſchte, daß mehr noch das Ungerechte und Unchriſtliche in dieſem Vorſchlage wäre ins

Licht geſetzt als die Thorheit und Unausführbarkeit deſſelben, ſo viel iſt gewiß, daß Schleiermacher den Rationalismus, wie er in jener Zeit und bis dahin, nämlich bis zum Jahre 1830 hervorgetreten, keineswegs als eine Denkart betrachtete, die den Charakter des Evangeliſch-Chriſtlichen ganz verleugne. Ausdrücklich ſpricht er es aus (ſiehe Seite 336. des vorhin gedachten Werkes), daß es redliche Rationaliſten gebe, denen man Unrecht thun würde, wenn man behauptete, es ſey nur ein leeres Compliment, wenn ſie zu Chriſto Herr Herr ſagen. Dagegen erklärt er aber auch (S. 693. des gedachten Werkes), daß ſeiner Meinung nach die Verbreitung mancher Formen des Rationalismus an und für ſich nicht ſehr ſegensreich ſeyn könne für unſere Kirche, ja er deutet darauf hin, daß es rationaliſtiſche Schulen gebe, wo faſt nichts getrieben werde, als Polemik gegen diejenigen ſymboliſchen Vorſtellungen, die man für irrig und nachtheilig halte, und daß durch ſolche Polemik der Keim des chriſtlichen Glaubens auch in der Geſtalt, die jene rationaliſtiſchen Lehrer ſelbſt anerkennen, nicht entwickelt werde, daß dabei die Jugend ihr eigenes Innere nicht verſtehen lerne und nicht fähig werde, einen einzigen religiöſen Gedanken aufzufaſſen, geſchweige ſelbſt zu entwickeln und zu geſtalten. Doch liege dieß, ſetzt er hinzu, nicht an der Denkungsart an ſich, ſondern nur an falſcher Methode und Mängeln der Perſönlichkeit, und ein ſolcher Rationaliſt wie Friedrich Heinrich Jacobi würde gewiß, wenn er Profeſſor der Theologie hätte ſeyn können, nicht ſo trockene Seelen erzogen haben, die auf das Niedrigſte verfallen, weil ſie ſich in einem Amte, wie das geiſtliche iſt, langweilen, indem ſie nur niederreißen gelernt haben, auch in ſich ſelbſt, und nicht aufbauen. — Wie man nun aber auch bedauern mag, daß Schleiermacher, wenigſtens an dem angegebenen Orte, wo die Aufforderung nahe lag, nicht angegeben, wo der Rationalismus in den Ultrarationalismus, wie er es nennt, übergeht und wie und weßhalb der Streit zwiſchen Rationalismus und Suprara-

tionalismus, wenn er ihn auch nicht auszugleichen hoffte, doch für ihn nicht vorhanden ſey a); obgleich man es wohl gern geſehen, wenn er gezeigt, wie und inwiefern auch bei den Rationaliſten die Anerkennung deſſen, was er die Grundthatſache des Chriſtenthums nennt, möglich ſey, oder wenn er, um es mit andern Worten auszudrücken, gezeigt, wie weit das Ebionitiſche und das Pelagianiſche, das, nach ſeiner Anſicht, der rationaliſtiſchen Denkungsart eigen iſt, gehen könne, ohne daß an einen Abfall vom Chriſtenthum zu denken iſt, deſſen kann man doch gewiß ſeyn, daß er die Richtung, welche der Rationalismus bei vielen der ſogenannten Lichtfreunde genommen, geradezu verwerflich würde gefunden, daß er darin etwas Widerchriſtliches würde geſehen haben, nicht etwa eine heilbare Häreſis, ſondern geradezu einen Abfall vom Chriſtenthum, wie ja dieſer offenbar bei einigen der ſogenannten freien Gemeinen geradezu hervorgetreten iſt, ſo daß es, um nichts Schlimmeres zu ſagen, als eine Abgeſchmacktheit erſcheint, wenn der abgeſetzte Prediger Wislicenus von einer Reform der Kirche redet, während er doch geradezu die Zerſtörung derſelben im Auge hat b). Schleiermacher würde, ſo freiſinnig er war, den Lichtfreunden gewiß nicht das Wort geredet haben,

---

a) Es iſt dieß geſchehen in ſeiner Glaubenslehre, aber auch an vielen Stellen der chriſtlichen Ethik.

b) Wer in der evangeliſchen Kirche von Reform reden will, muß nothwendig auf der Baſis der Schrift ſtehen, und alles reformirende Beſtreben kann ſich nur an die gründlichere Auslegung derſelben anſchließen und auf beſſeres Verſtändniß derſelben hinausgehen. Wer das Anſehen der Schrift ſelbſt verwirft, der ſollte wenigſtens von Reform der evangeliſchen Kirche nicht ſprechen. — Diejenigen aber, welche gern Reformatoren ſeyn wollen, würden doch wohl thun, wenn ſie die Erinnerung Schleiermacher's zu Herzen nähmen, daß Jeder, der ſich zum Reformator aufwirft, ſich ſelbſt gewiſſenhaft zu prüfen habe, ob er auch über dem Durchſchnitt ſtehe der wiſſenſchaftlichen, namentlich der theologiſchen Bildung ſeiner Zeit.

unſtreitig eben deßhalb nicht, weil ſie hochmüthigerweiſe den Mund gar voll nehmen und gewaltigen Lärm machen, es aber ſeine von ihm öffentlich ausgeſprochene und durch die That bewieſene Maxime war, es nicht mit den Uebermüthigen zu halten, ſondern die Seite des Schiffes, die etwa zu ſchwanken ſchien, zu ſtützen. In dem ganzen Thun und Treiben der proteſtantiſchen Freunde hätte ihm nothwendig Vieles mißfallen. In ſeinem Aufſatze: über den eigenthümlichen Werth und das bindende Anſehen ſymboliſcher Bücher, im Reformationsalmanach für das Jahr 1819 (vergleiche die vorhin angeführten Werke, S. 438.) ſpricht er ſich mißbilligend darüber aus, daß durch die Art, wie in volksmäßigem Tone und offenbar abſichtlich vor einem recht großen Publicum ſeit längerer Zeit über theologiſche Gegenſtände geſchrieben werde, die Gemeinen in ein theologiſches Raiſonniren hinein gekommen wären, was in der That auch den Gebildeten unter ihnen nicht frommen könne. Unſtreitig hatte Schleiermacher bei dieſer Aeußerung eine Schriftſtellerei im Auge, wie ſie von Seiten derer betrieben wurde, die ſich ihrer Rechtgläubigkeit, ihrer beſondern Frömmigkeit und Kirchlichkeit rühmten und ſich in Anklagen gefielen gegen Neologie und Unglauben. Würde er aber nicht aus denſelben Gründen und in derſelben Weiſe das Verfahren der proteſtantiſchen Freunde geſtraft haben, die auf Bahnhöfen und in Reſſourcen theologiſche Materien vor Tauſenden verhandelten, die, bei dem Mangel an Bildung, der doch bei den Meiſten vorausgeſetzt werden muß, dadurch nur in einen Zuſtand der Verworrenheit verſetzt und bei denen leerer Dünkel und eitler Vorwitz hervorgerufen wurden. Schleiermacher würde gewiß die in Köthen dargebotene theologiſche Weisheit keineswegs beifällig begrüßt, ſie aber gänzlich verurtheilt haben, als ſie auf die roheſte Weiſe ſich wider das Chriſtenthum ausſprach und an die Lehren des weiland Zopfpredigers Schulze oder auch des Candidaten Schulz und

ſeiner Domnauer, deren Hamann gedenkt a), erinnerte. Daß ihm aber die Willkür und das Ungeſtüm, womit Einzelne unter den Lichtfreunden über kirchliche Ordnungen und liturgiſche Formen ſich hinausſetzen und darin den Ruhm der Aufklärung ſuchen, höchlich würde zuwider geweſen ſeyn, ja daß er über dergleichen elende Renommiſterei, womit Manche vorwitzigen und ſich klug dünkenden Laien in eben ſo verächtlicher Weiſe zu ſchmeicheln ſuchen, als Andere mit frömmelnden Redensarten die Gunſt gewiſſer, beſonders vornehmer Claſſen zu gewinnen trachten, den Stab würde gebrochen haben, darüber kann für den, der des Mannes Schriften und ſeine theologiſche Denkart auch nur einigermaßen kennt, kein Zweifel ſtattfinden. Liturgiſche Formen und kirchliche Ordnungen waren in ſeinen Augen etwas, was der einzelne Geiſtliche reſpectiren muß und worüber er ſich nicht eigenmächtig hinausſetzen darf. Darauf weiſet hin, was er in ſeinem Sendſchreiben an Ammon (vom Jahre 1818) an Harms tadelt, nämlich den Katechismus mit neuen zehn Geboten und die Predigten ohne Bibeltext. Den erſten, ſagt er, würde ich nicht gebrauchen; die letzteren würde ich als geiſtlicher Oberer nicht dulden b). In ſeinem Glück-

a) Vergl. Hamann's Schriften, 7. B. S. 274 ff. und 289. „Eine Anzahl Religionsſpötter, an deren Spitze ein gewiſſer Candidat Schulz aus Domnau ſtand, — Hamann nennt ſie daher die Domnauer — erklärten, indem ſie für Kantianer gelten wollten, daß das ganze Chriſtenthum nichts ſey als Pfaffengeſchwätz und daß mit demſelben keine Sittenlehre, noch geſunde Vernunft, noch öffentliche Glückſeligkeit beſtehen könne." —

b) Man vergleiche, was Julius Müller in der Vorrede zu den Predigten, die er unter dem Titel: „Zeugniß von Chriſto und von dem Wege zu ihm für die Suchenden," Breslau 1846 herausgegeben, über ſolche Predigten geſagt hat. Je mehr — dieß wird dort trefflich auseinandergeſetzt — anerkannt werden muß, daß das Amt und die Wirkſamkeit des evangeliſchen Predigers, aber auch das Beſtehen der evangeliſchen Gemeine als einer

wünſchungsſchreiben „an die hochwürdigen Mitglieder] der von Sr. Majeſtät dem Könige von Preußen zur Aufſtellung neuer liturgiſcher Formen ernannten Commiſſion" (vom Jahre 1814. Werke S. 173.) empfiehlt er eine reiche und lebendige Production auf liturgiſchem Gebiete und läßt ſich dann den Einwurf machen, ob er denn gegen alle feſtſtehenden liturgiſchen Formulare angehe und ob er wolle, daß in ſchlechten und eigenmächtigen Producten dieſer Art der Lehrbegriff ſolle verkrüppelt und die Erbauung verwäſſert werden. Darauf ertheilt er folgende Antwort: „Daß es feſtſtehende liturgiſche Formen geben muß, iſt ſchon deßhalb nothwendig, weil ſonſt die Gemeine — denn die Einzelnen reden noch oder ſollen noch reden bei der Beichte — mit Ausnahme des Geſanges ſchweigen müßte beim Gottesdienſte, was wohl Niemand loben und wünſchen kann. Denn wenn ſie auch nur noch hier oder da Ja zu ſagen hat oder Amen, da muß ſie doch vorher wiſſen, wozu ſie es ſagen ſoll, wenn man nicht Jedem das Recht zugeſtehen will, Nein zu ſagen oder zu ſchweigen, und nicht der eben functionirende Geiſtliche, inſofern er mit ſeiner Perſönlichkeit auftritt, kann ihr das Ja und Amen abfordern, ſondern nur gerade darüber, wo es ihm die Kirche aufgetragen hat. Aber auch viel allgemeiner kann man die Sache anſehen und ſagen, daß unſerem Gottesdienſte zwei gewiſſermaßen entgegengeſetzte Elemente ſcheinen weſentlich zu ſeyn, das eine, wodurch er immer derſelbe iſt, und das andere, wodurch er jedesmal ein beſonderer wird. Zu dem letzteren gehört die Predigt, das Gebet, ſofern es ſich an die Predigt anſchließt oder ſich auf die beſondern Umſtände der Gemeine bezieht,

---

ſolchen auf dem Worte Gottes ruht, um ſo bedenklicher müſſen Predigten ohne Bibeltext erſcheinen. — Schleiermacher pflegte wohl zu ſagen, daß der Text doch immer das Beſte ſey an unſern Predigten.

und der Geſang in demſelben Maße. Zu dem erſteren gehört der Gebrauch der Bibel und der allgemeinen kirchlichen Symbole. Denn wer mir zum Beiſpiel das Gebet des Herrn paraphraſirt und verſchnörkelt oder den kirchlichen Segensſpruch oder das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß — es müßte denn ſeyn, daß ſich einer herausnähme, über die Höllenfahrt Chriſti wegzugehen, weil ihm das Fundament dieſes Artikels unſicher ſcheint — ſonſt für jede willkürliche Veränderung in dieſen Dingen möchte ich Jeden am liebſten von der Kanzel oder vom Altar hinwegweiſen und ich hoffe, daß die Meiſten ſo empfinden, die ſich auf das Weſen unſeres Gottesdienſtes verſtehen.“ —

„Nun iſt offenbar, daß es auch andere Gebete geben muß, die an dieſem Charakter Antheil nehmen, da es ja feſtſtehende Bedürfniſſe der Gemeine gibt und unveränderliche Verhältniſſe derſelben zu Gott; eben daher kann es auch Geſang dieſer Art geben, zumal als Einleitung des Gottesdienſtes, ehe das Beſondere entwickelt wird, und zum Schluſſe; und bei der Austheilung der Sacramente iſt natürlich wohl das Meiſte von dieſer Art, weil alle beſondern Umſtände hier ſehr zurücktreten. Und dieſes zuſammen genommen ſind ja die liturgiſchen Formulare und ſtehen alſo auf der Seite deſſen, was immerdar daſſelbe ſeyn muß und worin ſich die Einheit der Kirche abſpiegelt [a].“ Dieſen

a) Hiemit vergleiche man die Abhandlung des Profeſſor D. Hupfeld „über das gute Recht der alten kirchlichen Liturgie und die dringende Nothwendigkeit ihrer Befolgung“ (im evangeliſchen Kirchenboten, herausgegeben von J. Carl, Hülfsprediger an der Johanniskirche. 2ter Jahrgang. 7. Heft. Hanau 1840). Dieſer Abhandlung und andern Aufſätzen des Verfaſſers von ähnlichem Inhalt iſt eine größere Verbreitung zu wünſchen. Dieſe werden ſie gewiß finden, wenn der Verfaſſer ſich, wie er dazu Hoffnung gibt, entſchließt, eine eigene Sammlung derſelben zu veranſtalten. Die erwähnte Abhandlung, die über das Weſen unſeres evangeliſchen Gottesdienſtes und über das Verhältniß von

Grundſätzen gemäß und in völliger Einſtimmigkeit mit denſelben erklärt er auch in dem Sendſchreiben an die DD. von Cölln und D. Schulz im Jahre 1831 (Werke 669 ff.), daß der Geiſtliche als Liturg nicht perſönlich auftrete und daß er das nicht vertrete, was er als ſolcher thue, ſondern die, welche die Liturgie ordnen, eine Anſicht, die er auch zu rechtfertigen ſucht in der Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der augsburgiſchen Confeſſion 1831 (Werke 705 ff.). —

Schleiermacher beruft ſich, um den Vorwurf, daß er im Jahre 1831 ganz anders lehre als früher, ja daß er mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gekommen ſey, darauf, daß er in ſeinen Vorleſungen über praktiſche Theologie in Betreff der liturgiſchen Formeln nie etwas Anderes gelehrt habe, als was in ſeinem Sendſchreiben ſtehe. Er hätte ſich auch auf die bereits 1816 und 1818 veröffentlichten Erklärungen berufen können, die ich oben angeführt, ja er hätte ſagen dürfen, daß er in ſeinen Vorleſungen über chriſtliche Ethik dieſelben Grundſätze ausgeſprochen (vergleiche: die chriſtliche Sitte nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche u. ſ. w., herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843. — S. 396 ff. „Von dem liturgiſchen Beſtandtheil des Gottesdienſtes" — ſo heißt es hier — „iſt das Perſönliche ganz ausgeſchloſſen; alles Liturgiſche iſt nichts als die Tradition einer beſtimmten Form, nichts als reine Darſtellung. In dem andern Beſtandtheile des Gottesdienſtes, der Predigt, tritt, obwohl auch er in das Gebiet der Darſtellung gehört, die Perſönlichkeit hervor").

Wenn die ehrenwerthen Männer von Cölln und David Schulz, unmuthig und verſtimmt, weil ſie im erſten

Predigt und Liturgie lehrreiche Bemerkungen enthält, weiſet auch ſehr gut die Einwendungen zurück, die man nicht ſelten gegen das Gleichmäßige und Feſte der liturgiſchen Formen vorbringt und mit denen man die Willkür zu rechtfertigen ſucht.

Augenblick einen Mann nicht mehr auf ihrer Seite zu erblicken meinten, den ſie bis dahin als einen ſo kräftigen Vertreter proteſtantiſcher Freiheit betrachtet, es überſahen, daß die Behauptungen Schleiermacher's immer von einem beſondern Falle ausgingen und eine falſche Ausrechnung zu nichte machen wollten, die nämlich, daß die Agende alle rationaliſtiſchen Theologen aus der Kirche treiben müſſe; wenn ſie ihn mit ſeinen Behauptungen von dem Boden der evangeliſchen Kirche hinwegſetzten und denſelben eine Ausdehnung gaben, die ſie nicht haben ſollten; wenn ſie alſo darin zu raſch verfuhren: ſo mag man auf der andern Seite zugeben, daß Schleiermacher ein ſolches Mißverſtändniß nicht genug verhütet hat und daß er, vielleicht etwas gereizt durch Inſinuationen und Zumuthungen, wie ſie von manchen Seiten her vernommen wurden, dieſelben in einem Tone zurückwies, der die Sache etwas cavalièrement zu behandeln ſchien. — Um den Satz zu erhärten, daß der Geiſtliche die liturgiſchen Formen nicht zu vertreten habe, ſetzt Schleiermacher den Fall, daß eine Agende von Mehreren gemeinſchaftlich ausgearbeitet werde, und behauptet nun mit Recht, daß dabei Einer dem Andern Conceſſionen machen würde; dann aber, fährt er fort, würde kein Einzelner das Ganze mehr vertreten wollen und keineswegs den vollen und genauen Ausdruck ſeiner Gedanken und Empfindungen darin finden. Er ſagt ferner, daß der Liturg ſich anzueignen ſuche, was er im Namen und Auftrage der Kirche vortrage, und gibt endlich gerade in Beziehung auf die preußiſche Agende, die er in dieſer Hinſicht lobt, zu verſtehen, daß liturgiſche Formulare nicht gerade in einer ſcharf zugeſchnittenen dogmatiſchen, ſondern mehr in einer bloß ascetiſchen Sprache abgefaßt ſeyn müſſen. Dieſe Anſicht Schleiermacher's hat einen ſcharfſinnigen Erläuterer gefunden an Müller, der ſie in dem bereits erwähnten Buche über die Generalſynode (Seite 113 ff.) auf eine überzeugende

Weiſe vertheidigt und in ſeiner Auseinanderſetzung zu dem Reſultate gelangt, daß in der evangeliſchen Kirche die Uebereinſtimmung des Geiſtlichen mit dem ſubſtantiellen Glaubensinhalt der Liturgie genüge. Ich wünſche von Herzen, daß dieſe Darſtellung recht viele Leſer finden und dazu beitragen möge, ängſtliche Gewiſſen zu beruhigen, aber auch widerwärtige Agitation, die ſich mit dem Scheine der Ehrlichkeit brüſtet, zurückzuweiſen, und freue mich, daß ein ſo angeſehener und hochgeachteter Theologe nicht bloß überhaupt den großen Verdienſten Schleiermacher's eine gerechte Anerkennung widmet — was in den Augen der Freunde des Verſtorbenen eine Menge von Schmähungen, die man ſich gegen ihn erlaubt, aufwiegt und um ſo mehr aufwiegt, da bekanntlich Müller in vielen ſeiner dogmatiſchen Anſichten von Schleiermacher abweicht, — ſondern auch in dieſer beſondern Beziehung einen Tadel von ihm hinwegnimmt, der, wie ich weiß, ihm um ſo weher that, je aufrichtiger er die Männer achtete, von denen derſelbe zuerſt ausgeſprochen wurde. Wie bei Schleiermacher dieſer Reſpect vor liturgiſchen Formen mit ſeiner freiſinnigen theologiſchen Sinnesart ſich vertrug, erhellt aus dem Bisherigen, und der würde in der That nicht ſonderlichen Scharfſinn verrathen, der in dem gedachten Reſpect einen Widerſpruch finden wollte mit dem, was Schleiermacher über liturgiſches Recht geſchrieben. Denn das ſind doch zwei ganz verſchiedene Fragen, von wem die liturgiſchen Formen und kirchlichen Ordnungen ausgehen ſollen und ob die beſtehenden zu beachten ſeyen. Das ſind doch zwei ganz verſchiedene Dinge: auf Unvollkommenheiten in jenen Formen und Ordnungen, auf die Mängel, die bei ihrer Einführung etwa ſtattgefunden, in der Abſicht aufmerkſam machen, damit das Beſſere herbeigeführt werde, und dagegen ſich ganz und gar über dieſelben hinausſetzen. So groß auch die Virtuoſität Schleiermacher's in der Polemik war und obgleich er der Pflichten

ſeines Berufs, ſo wie der Gaben, die zur Erfüllung derſelben ihm verliehen waren, ſich bewußt war, ein Frondeur, das heißt ein Solcher, der aus Eitelkeit und Hochmuth gegen beſtehende Ordnungen ſich auflehnt und es darauf anlegt, denen, welche dieſe Ordnungen handhaben, Verdruß zu bereiten und ihnen das Leben ſchwer zu machen, war er gewiß nicht. Vor einigen Jahren ſagte mir mein verehrter Freund, der Conſiſtorialrath Marot — und ich bin gewiß, er ſieht es nicht als Indiscretion an, wenn ich dieſes ſein Wort veröffentliche, — daß Schleiermacher, dieſer große Theologe, dieſer gefeierte Univerſitätslehrer, dieſer ausgezeichnete Prediger und ſo berühmte Gelehrte, ihm, da er deſſen Superintendent war, nie irgend einen Verdruß bereitet, daß er dem, was dieſes zwiſchen beiden beſtehende Verhältniß mit ſich gebracht, nie irgend einen eitlen Trotz, nie irgend eine hochmüthige Laune entgegengeſetzt. Wenn Schleiermacher einſt befürchtete, daß es Leute geben werde, die, Feinde aller freiſinnigen Theologie, aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, einem blinden Glaubenseifer, einem dürren Buchſtabendienſte das Wort reden würden, ſo hat er leider recht prophezeit, aber nicht ohne Wehmuth muß ich ſagen, daß er ſich geirrt, wenn er meinte, daß, im Falle Gemeinen von der Landeskirche ausſchieden und nun doch von denſelben ein Glaubensbekenntniß würde gefordert werden, nicht eben zu beſorgen ſtehe, daß ausſchweifende, derb naturaliſtiſche, gegen die öffentliche Lehre der Kirche gerichtete Bekenntniſſe ans Licht treten würden. Denn dergleichen hat es doch allerdings gegeben. Obwohl Schleiermacher auch jetzt in den theologiſchen und kirchlichen Streitigkeiten, wie ſie dermalen geführt werden, die weinige Gährung erblicken würde? Würde er nicht zugeben müſſen, daß an die Stelle des Indifferentismus, deſſen er die letzten Jahrzehnde des vorigen Jahrhunderts mit Recht anklagt, ein eigentlicher Haß gegen Chriſtenthum und Kirche getreten iſt? Gewiß würde er, wie Hupfeld erſt noch jüngſt

gethan, die Freiheit, Secten zu bilden, als das kleinere Uebel in Schutz nehmen, aber doch würde er keinesweges jene Leichtigkeit, mit welcher die kirchlichen Trennungen in Nordamerika ſtattfinden, als einen wünſchenswerthen Zuſtand betrachten. Er würde lieber wollen, daß auch divergirende Richtungen nicht ſofort gänzlich ſich trennten, ſondern bei einander blieben, ſo lange noch Hoffnung da iſt, daß Ausgleichung ſtattfinden werde. Wer, ſo meint Hupfeld, nicht in der Landeskirche bleiben will, den muß man nicht zurückhalten. Schleiermacher meint, man müſſe die, welche nicht in allen Stücken das kirchliche Bekenntniß annehmen, nicht ſofort hinausweiſen. Wenn nun auch Beides mit einander verträglich zu ſeyn ſcheint, ſo gibt es doch mancherlei Bedenken in Beziehung auf das Eine und auf das Andere. Können nicht Viele in der Kirche bleiben wollen, lediglich um ſie deſto ſicherer zu zerrütten und zu zerſtören, und gilt dieß nicht insbeſondere vom Geiſtlichen? Soll denn die Kirche nicht das Recht haben, deſſen jede andere Corporation ſich erfreut, das Recht, ſolche Beamten, die ihre Statuten, Geſetzbücher, Privilegien und Ordnungen geradezu für Unſinn und Thorheit erklären, zu entfernen? Und wiederum kann es nicht bloß eine momentane, durch böswillige Agitation hervorgebrachte Verſtimmung ſeyn, wenn eine ganze Gemeine oder doch ein großer Theil derſelben die Trennung von der Kirche ausſpricht? Wohl bedürfen die, welche in ſolcher Zeit die kirchlichen Angelegenheiten zu leiten haben, das χάρισμα κυβερνήσεως in hohem Maße, damit ſie einerſeits nicht einer zelotiſchen Strenge und Härte zumal dann ſich ſchuldig machen, wenn Gefahr da iſt, daß nachtheilige Provocationen ihnen die rechte Ruhe des Gemüths rauben, damit ſie aber auch andererſeits nicht einer verwerflichen Schlaffheit Raum geben. Könnte man übrigens nicht ſagen, und hiemit ſchließe ich dieſe Bemerkungen, daß Schleiermacher der rabies theologica und mehr noch der

rabies antitheologica und antichristiana entgangen ſey? Diejenigen aber, die ſich gleich mir, was Werth und Bedeutung liturgiſcher Formen und kirchlicher Ordnungen betrifft, mit ihm einſtimmig wiſſen, die mögen ſich in dem Bewußtſeyn, das Urtheil eines Solchen für ſich zu haben, leicht zu tröſten wiſſen, wenn ſie etwa von den Gründern ſogenannter freier Gemeinen und deren Anhängern getadelt werden.

# Recenſionen.

Digitized by Google

## 1.

Das Weſen des Proteſtantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargeſtellt von Daniel Schenkel, D. Theol. Erſter Band. Die theologiſchen Fragen. Schaffhauſen, b. Brodtmann. 1846. XX. 582 S. gr. 8.

---

Die Erſcheinung dieſes Werkes hat, ſo weit Referent hat beobachten können, ein freudiges Aufſehen erregt, und ein Grund davon liegt gewiß in dem vorhandenen Bedürfniſſe eines ſolchen Werkes. Der Verfaſſer ſagt (Vorr. S. VI.), über das, was unter dem Weſen des Proteſtantismus zu verſtehen ſey, ſcheine in unſerer Zeit die größte Unklarheit zu herrſchen, und weiſt dabei auf die Partei hin, „welche das Weſen des Proteſtantismus in das leere Proteſtiren gegen wirkliche oder ſogenannte hierarchiſche Anmaßungen, ja gegen die chriſtlichen Kerndogmen ſelbſt ſetzt und Wunder was meint gethan zu haben, wenn ſie in die vermeintliche Nacht der Kirchenlehre ihr mit dem wäßrichten Oele des Zeitgeiſtes ſpärlich erleuchtetes Lämpchen hineingehalten hat." Aber die conſervative oder orthodoxe Partei iſt, obſchon in anderer Art, nicht weniger unklar über das Weſen des Proteſtantismus, und nur aus dieſer Unklarheit laſſen ſich die traurigen

Rückſchritte zu engherzigem Dogmatismus und confeſſionellem Particularismus erklären. Hat man aber auch nur einen flüchtigen Blick in das Werk gethan und nur die Vorrede geleſen, ſo fühlt man ſich von dem jugendlich friſchen Geiſte des Verfaſſers ergriffen und von ſeiner treuen Anhänglichkeit an das ewig wahre und ſtets junge Alte und ſeinem frei-lebendigen, hoffnungsvollen Hinſtreben zum Neuen und Beſſeren gleich mächtig angezogen. Es ſpricht ſich in dem Werke ein Geiſt der Bejahung aus, welcher eben ſo ſehr den verneinenden und zerſtörenden Richtungen des Zeitgeiſtes, als dem engherzigen, ängſtlichen Conſervatismus abhold iſt; und ein ganz anderer Bildungs- und Neugeſtaltungstrieb beſeelt den Verfaſſer, als ſich in den gehalt- und kraftloſen Eintags-Erſcheinungen des religiöſen Liberalismus der Gegenwart kundgibt. „Es blüht dem Proteſtantismus eine Zukunft", iſt die Hoffnung des Verfaſſers, in welche gewiß die Herzen aller echten Proteſtanten freudig einſtimmen; und den feſten, fruchtbaren, mit Lebenskeimen erfüllten Grund und Boden, auf welchem ſich einſt die ſchönere Zukunft erheben wird, hat er in dieſem Werke darſtellen wollen.

Gewiß iſt, daß wir noch kein Werk dieſer Art haben. Plank's Geſchichte der Bildung des proteſtantiſchen Lehrbegriffes hat den ganz andern Zweck, zu zeigen, wie ſich der Niederſchlag des dogmatiſchen Geiſtes in den öffentlichen Bekenntnißſchriften, zuletzt in der Concordienformel gebildet hat. Aber Hr. Schenkel ſagt ſehr richtig: „dieſe Bekenntnißſchriften ſtellen mehr den Stillſtand als die Bewegung ſelbſt dar," und in ihnen erſcheint der Geiſt des Proteſtantismus wenigſtens nicht in ſeinem ſchöpferiſchen Leben, ſo wie ſie überhaupt nicht aus ſich ſelbſt verſtändlich ſind, ſondern einen begleitenden oder vorhergegangenen Bildungsproceß zu ihrer Vorausſetzung haben. Dogmatiſche Werke, welche auf der Grundlage eben dieſer Bekenntniſſe die Kirchenlehre im Geiſte der Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts darſtellen, wie Haſe's Hutterus redivivus, haben ebenfalls einen andern

Zweck und ſind nicht dazu geeignet, den Geiſt des Proteſtantismus in ſeinem wahren Weſen darzuſtellen. Der Verfaſſer hatte Recht, daß er zwar auf die Bekenntnißſchriften Rückſicht nahm, aber die Schriften der Reformatoren erſten Ranges, Luther's, Melanchthon's, Zwingli's, Oekolampad's, Calvin's u. A., als die hauptſächlichſten Quellen anſah und auszubeuten ſuchte, dabei aber auch die Schriften der Reformatoren zweiten und dritten Ranges, eines Brenz, Bugenhagen, Agricola, Pirkheimer, Farel, Major, Oſiander, Eberlin von Günzburg, Strauß u. a. m., mit benutzte, auch von den abweichenden Richtungen eines Hubmaier, Münzer, Schwenkfeld, Franck, Thamer, der Täufer, Libertiner u. ſ. w. Kenntniß nahm. Es galt, eine geſchichtliche Erſcheinung in ihrem Geiſte und Weſen aufzufaſſen; dazu aber reichte es nicht hin, nur bei demjenigen ſtehen zu bleiben, was den Kern und Mittelpunct bildet, ſondern auch die Ausläufer und Endpuncte, die doch ihre Quelle in jenem haben und in denen manchmal hervortritt, was ſonſt keinen Ausdruck gefunden hat oder nicht zum Bewußtſeyn gekommen iſt, mußten mit in die Darſtellung aufgenommen werden. Letzteres hat wirklich ſchon Karl Hagen in ſeinem Werke: „der Geiſt der Reformation und ſeine Gegenſätze" gethan, aber mit ungebührlicher Vorliebe für die häretiſchen Richtungen und „mit krankhaft moderner Verſtimmung gegen das poſitiv-chriſtliche Element", während Hr. Schenkel mit eben ſo viel Gewandtheit als Sicherheit die Uebertreibungen, Einſeitigkeiten und Gegenſätze dazu zu benutzen weiß, die rechte Mitte der proteſtantiſchen Lehre in das gehörige Licht zu ſtellen.

Ein Grundgedanke, der ſich durch das ſchenkel'ſche Werk hindurchzieht und ihm einen vorzüglichen Werth verleiht, iſt der Unionsgedanke. Der Verfaſſer betrachtet beide Confeſſionen nicht ſowohl wie Gegenſätze als wie gegenſeitige Ergänzungen, und in dieſer Hinſicht beſonders wünſchen wir dem Werke ein fleißiges und geſegnetes Studium;

denn kein größeres Unheil könnte unſerer ohnehin ſo zerſplitterten und verkümmerten proteſtantiſchen Kirche kommen, als wenn es den wieder ſich regenden Spaltungsgelüſten und Beſtrebungen gelänge, das freilich etwas zu äußerlich und oberflächlich vollbrachte Werk der Einigung zu zerſtören.

Der Plan des Werkes, den die Einleitung darlegt, iſt ganz eigenthümlich und wird den Widerſpruch finden, hat ihn auch ſchon gefunden, den der Verfaſſer erwartet. Dieſer Plan iſt aus der allgemeinen Anſicht des Verfaſſers vom Weſen der Religion und des Chriſtenthums entſprungen. „Die Religion umfaßt das Geſammtbewußtſeyn des Menſchen. Es iſt einſeitig und unrichtig, darüber zu ſtreiten, ob ſie im Erkenntnißvermögen (Verſtand), im Gefühle (Herzen), im Begehrungsvermögen (Willen) Wurzel und Sitz habe. Sie iſt das Geſammtbewußtſeyn von Gott, mithin das Bewußtſeyn des Menſchen von dem, was ſein ewiges Weſen ausmacht, was ihn über das Thier hinaushebt und zum Menſchen ſtempelt. Das urſprüngliche religiöſe Bewußtſeyn des Menſchen bedarf aber der Entwickelung, und nach den drei Grundformen des menſchlichen Weſens (Verſtand, Herz, Wille) muß es eine dreifache Entwickelungsſtufe deſſelben geben. Inſofern das Bewußtſeyn von Gott bloß dem Erkenntnißvermögen angehört, iſt es ein abſtractes, vorſtellendes. Der Menſch denkt ſich Gott und weiß von ihm als von ſeinem Gegenſatze. Das iſt die theologiſche Religion, die Religion der abſtracten Vorſtellung, der Phantaſie und des Verſtandes. Sie hat ihre erſte Erſcheinungsform am Paganismus, deſſen Göttergeſtalten nichts Anderes als verſinnlichte Abſtractionen oder phantaſtiſche Vorſtellungen von Gott ſind. (Daß in dieſer Anſicht vom Paganismus etwas Verfehltes ſey, iſt mit Recht gerügt worden; wir wollen uns aber nicht dabei aufhalten.) Auf der zweiten Stufe wird Gott concord für das Herz des Menſchen und iſt nicht mehr ein ihm fremder Gegenſatz, ſondern die Wahrheit ſeiner, aber nicht die Wirklichkeit

ſeiner, ſondern eine Wahrheit, durch die er mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt tritt. Es iſt dieß die anthropologiſche Religion, die Religion des Gewiſſens, die im Judenthum ihre Erſcheinung gefunden hat. Die jüdiſche Religion iſt die Religion des Schmerzes, der Unruhe und Sehnſucht. Aber gerade Schmerz und Sehnſucht treiben vom Zwieſpalte zur Verſöhnung. Der Menſch will ſich Gottes bewußt werden als ſeines wirklichen, nicht bloß als ſeines wahren Weſens. Er will mit Gott eins werden, ſein Wille will ein Wille mit dem göttlichen ſeyn (eine einſeitig ſubjective Anſicht der Sache, in welche der Verfaſſer, der ſonſt ſo gern das Objective geltend macht, wider ſeinen Willen hineingerathen iſt). Es iſt das die theanthropologiſche Religion, die Religion der Freiheit oder freien Sittlichkeit, des Bewußtſeyns der verwirklichten göttlichen Liebe, die chriſtliche." „Aber dieſe drei Stufen wiederholen ſich in der Entwickelung des Chriſtenthums ſelbſt. Seine früheſte Erſcheinung nach dem Erlöſchen der urchriſtlichen Schöpferkraft war theologiſcher Natur, abſtract, begriffsmäßig, unerquicklich (Streitigkeiten über den Logos, die Trinität u. ſ. w.). Mit Auguſtinus tritt die chriſtliche Idee auf einer neuen Stufe auf. Das anthropologiſche Intereſſe drängt ſich jetzt an der Stelle des theologiſchen vor in den Fragen über Erbſünde, Willensfreiheit, Gnade u. ſ. w. Das Mönchthum ſtellt zu gleicher Zeit die Religion des Schmerzes und der Sehnſucht dar. Eine neue Entwickelungsſtufe nimmt mit Gregor VII. (?) ihren Anfang. Die Kirche ſtellt ſich als die Verſöhnung des Gegenſatzes und Zwieſpaltes dar (während jedoch das Mönchthum im Wachsthume begriffen iſt und der Gewiſſensſchmerz in den Flagellanten und ähnlichen Erſcheinungen ſeinen höchſten Grad erreicht). Die anthropologiſchen Intereſſen treten vor den kirchlichen, wie früher die theologiſchen vor den anthropologiſchen zurück. Die Kirche herrſcht, vor ihr muß die theologiſche Speculation verſtummen, das Gewiſſen ſich ihr

fügen; ſie ertheilt Sündenvergebung und iſt gleichſam der Theanthropos. Aber ſie bringt die Verſöhnung nur ſcheinbar zu Stande. Je mehr man ſich dem Abſchluſſe dieſer dritten Periode nähert, deſto mehr wird man ſich bewußt, daß die Kirche ihre Aufgabe nicht wirklich gelöſt hat, daß ihre Herrſchaft auf Unterdrückung, ihre Harmonie auf Täuſchung beruht. Sie iſt noch nicht die Kirche der gottmenſchlichen Liebe."

„In der Reformation iſt das Chriſtenthum nochmals auf ſeine Wurzel zurückgegangen. Die chriſtliche Idee taucht abermals in das erſte Geheimniß ihres Urſprungs hinab, um das große Problem der Verſöhnung des Menſchen mit Gott, deſſen Löſung ihr auf dem erſten Wege nicht gelungen war, auf einem zweiten zu Ende zu bringen. Der Proteſtantismus übernimmt fortan dieſe unermeßliche Aufgabe des religiöſen Geiſtes."

„Aber die verjüngte religiöſe Idee muß ſich nochmals dem pſychologiſchen Entwickelungsproceſſe unterwerfen. Nach dem Reformationszeitalter wird die abſtract-theologiſche Vorſtellung nochmals herrſchend. Erſt gegen Ende des 17. Jahrhunderts fängt das anthropologiſche Bewußtſeyn an zu erwachen, indem ſich zugleich die Subjectivität geltend macht. Da dieſer nothwendige Entwickelungsgang von Vielen nicht verſtanden wird, ſo wird das Weſen des Proteſtantismus bald als abſtracte Theologie, bald als unendliche Subjectivität aufgefaßt. Aber wie das apoſtoliſche Zeitalter das Weſen der chriſtlichen Idee, wenn auch verhüllt und im Keime, ganz und vollſtändig in ſich trug, ſo trägt auch das Reformationszeitalter daſſelbe Weſen, aber bereits aufgeſchloſſen und im Kampfe mit ſeinen Gegenſätzen entwickelt, in ſich, und in ihm durchdringen ſich jene drei Momente der Theologie, Anthropologie und Theanthropologie. Darum muß das Weſen des Proteſtantismus in dieſer dreifachen Gliederung erfaßt und verſtanden werden, und ſein Princip iſt ein dreifaches. Das anthropologiſche

Princip iſt natürlich zuerſt entdeckt worden; das theologiſche konnte dem Forſcher auch nicht entgehen, weil ihm ein anderthalbhundertjähriger Entwickelungsproceß entgegentrat; aber das dritte, das theanthropologiſche, liegt noch im verhüllten Keime der Reformationszeit. Bis auf dieſen Tag hat es der Proteſtantismus nicht zu einer wirklichen Kirche gebracht.“

Hienach zerfällt das Werk des Verfaſſers in drei Theile, den theologiſchen, anthropologiſchen und theanthropologiſchen. „Der erſte ſtellt die objective Erkenntniß oder Offenbarungsquelle im Worte Gottes, Chriſto und im Sacramente dar; der zweite die Aneignungsbefähigung des menſchlichen Subjects für das göttliche Object, wobei dem Worte Gottes, als dem objectiven Wahrheitsinhalte, die Sünde als der ſubjective Irrthum, Chriſto, als dem Mittelpuncte der göttlichen Liebesoffenbarung, der Glaube als der Mittelpunct der menſchlichen Gottesempfänglichkeit, dem Sacramente, als dem Darſtellungsmittel Chriſti, die Werke als die Darſtellungsmittel des Glaubenslebens entſprechen. Gleichmäßig entſpricht im dritten Theile die Idee des allgemeinen Prieſterthums als Subject-Object der Menſchheit in Gott der Idee der objectiven Wahrheit (im Worte) und des ſubjectiven Irrthums (in der Sünde), die Kirchenverfaſſung als Ausdruck für die gottmenſchliche Perſönlichkeit der Kirche der Perſon Chriſti und dem Glaubensſubjecte, und endlich der Cultus als das gemeinſame Thatleben der Kirche dem Sacramente und den ſubjectiven Glaubenswerken.“ Der Verfaſſer legt auf die Theologie des Proteſtantismus und zwar deren Voranſtellung die größte Wichtigkeit. „Es iſt ihm während ſeiner Arbeit recht klar geworden, daß die anthropologiſchen Fragen des Proteſtantismus nur dann richtig beantwortet werden können, wenn dieſe Beantwortung auf einer wahren und feſten theologiſchen Grundanſicht ruht; und die Gefahr der ſubjectiven Ver-

wilderung iſt unvermeidlich, wenn die Erlöſungslehre einſeitig vom anthropologiſchen Standpuncte aus deducirt wird."

Aber hierbei drängen ſich dem Referenten und gewiß auch andern Leſern gewiſſe Zweifelsfragen auf. Der Proteſtantismus iſt bekanntermaßen auf anthropologiſchem Wege entſtanden, und ſeine Hauptkraft liegt in der Gewiſſensfreiheit. War es nun nicht zweckmäßig, dieſem Gange der Geſchichte ſelbſt zu folgen und das „Weſen" des Proteſtantismus auf dieſem Wege aufzuſuchen? Das theologiſche Intereſſe, wenigſtens im engern Sinne des Wortes, war bei den Reformatoren ſo wenig überwiegend, daß ſie die Feſtſetzungen der alten Concilien über die Perſon Chriſti und die Dreieinigkeit unverändert ſtehen ließen, und nur in Folge und Begleitung des Nachtmahlſtreites auch ein Streit über die communicatio idiomatum entſtand. Ferner: der Verfaſſer hat mit Recht die überwiegende Hervorhebung des theologiſchen Momentes als eine krankhafte Erſcheinung bezeichnet und ſieht als eine ſolche ſelbſt das erſte Entwickelungsſtadium des Proteſtantismus im 16. und 17. Jahrhundert an: wie kommt es nun, daß er gerade für unſere Zeit, die dem alten theologiſchen Regimente entronnen zu ſeyn froh iſt, wieder die Theologie und zwar in erſter Stelle geltend macht? Ferner: gibt es denn noch für den Proteſtantismus eine Theologie, abgeriſſen von der Theanthropologie? iſt nicht deren lebendiger Kern gerade das, was die Kirchenväter Theologie nannten, nämlich die Lehre von der Perſon Chriſti, wie wir denn nur durch den Sohn den Vater recht erkannt haben? und iſt nicht die Theologie des Verfaſſers ſelbſt faſt ganz Theanthropologie, indem ihr Hauptgegenſtand die Lehre von der Offenbarung Gottes in Chriſto iſt? Er wird vielleicht antworten, die proteſtantiſche wie überhaupt die echtchriſtliche Theologie ſey theanthropologiſche Theologie oder eine ſolche, die ihre Wahrheit und Beſtimmtheit in der chriſtlichen Offenbarung habe, und als ſolche habe er ſie behandelt. Aber wurde die Theologie im

16. und 17. Jahrhundert anders behandelt, ohne daß ſie darum im rechten Geiſte getrieben wurde? Endlich: wie konnte der Verfaſſer ſeinen dritten Theil Theanthropologie nennen, da in demſelben von Chriſto dem Theanthropos nicht gehandelt wird? Offenbar hat ihn die Vorliebe für die dialektiſche Dreitheiligkeit der Theſis, Antitheſis und Syntheſis dazu verleitet, ſeinem Werke dieſe Eintheilung und den Theilen dieſe Benennung zu geben. Aber dieſe Form kann darum nicht auf ein Syſtem der chriſtlichen Glaubenslehre paſſen, weil die Syntheſis ſchon im Princip deſſelben in der chriſtlichen Offenbarung liegt.

Der Grundfehler einer „abſtracten" Theologie liegt in nichts Anderem als darin, daß man nicht von der religiöſen Erfahrung ausgeht, ſondern ſich allein dem Verſtande und der Einbildungskraft überläßt. Dieſe Erfahrung kann aber in keinem andern Gebiete als in dem der vom Verfaſſer zurückgeſtellten Anthropologie liegen. In dieſer liegt zugleich das Heilmittel für jede theologiſche Verirrung und Erkrankung, wie denn auch die Reformatoren in ihr das Heilmittel gegen das ſcholaſtiſche und hierarchiſche Unweſen geſucht und gefunden haben. Die Geſchichte alſo nicht nur, ſondern auch das echt wiſſenſchaftliche Intereſſe hätte den Verfaſſer auf den anthropologiſchen Weg leiten ſollen. Die ſubjective Verwilderung, welcher er durch eine objectiv-theologiſche Grundlage vorbeugen will, entſteht dadurch, daß das Subject ungläubig iſt; zum Glauben wird man aber ſchwerlich durch eine vom ſubjectiven Intereſſe losgeriſſene Theologie, ſondern am ſicherſten dadurch gebracht, daß die theologiſche Wahrheit dem Subjecte als ſeine eigene Wahrheit, als nothwendige Ergänzung und Heilung des ſubjectiven Lebensſtandes nahe gelegt wird. Es iſt aber auch eine arge Täuſchung, zu glauben, es gebe eine reinobjective Theologie, und gleich in den erſten Paragraphen der Theologie unſeres Verfaſſers zeigt ſich die nothwendige Rückweiſung auf das Subject.

Es ſey dem Referenten erlaubt, hier ein Wort zu ſagen von ſich ſelbſt und ſeinem neueſten dogmatiſchen Werke: „das Weſen des chriſtlichen Glaubens, vom Standpuncte des Glaubens dargeſtellt," und es wird dieß um ſo weniger eine ungehörige Abſchweifung ſeyn, als ich mich dabei vom Verfaſſer nicht abwende, welcher mein Werk in dieſen Blättern angezeigt hat. Die höchſte theologiſche Aufgabe, welcher ich meine beſte Lebenskraft gewidmet habe, und worin ich mit Schleiermacher in der Hauptſache den gleichen Weg ging, die Aufgabe, die proteſtantiſche Theologie von der Herrſchaft des logiſchen Dogmatismus zu befreien, ſuchte ich in dieſem Werke in wiſſenſchaftlich einfacherer und doch zugleich vollkommenerer Weiſe zu löſen, indem ich die Terminologie und den Formalismus (nicht, wie es Manchen geſchienen hat, die Grundſätze) der nun einmal nicht in Gunſt und Mode gekommenen und von Wenigen gekannten frieſiſchen Philoſophie bei Seite ließ und mich einer ſo viel als möglich allgemein verſtändlichen Sprache bediente. Gemäß dem Grundſatze, daß nur das Wirkliche das Wahre ſey, ging ich überall von der Erfahrung des frommen oder gläubigen Subjects aus und ging überall nicht weiter, als eben dieſe Erfahrung reicht. Auf dieſe Weiſe, indem ich alles dasjenige bei Seite ließ, was nicht in die gläubige Erfahrung fällt, ſuchte ich das Weſentliche der chriſtlichen Glaubenswahrheit feſtzuſtellen, und indem ich zugleich nach der ſynthetiſchen Methode überall von dem Einfachen zum Zuſammengeſetzten, von dem unmittelbar Gewiſſen zu dem davon Abgeleiteten, das ſeine Gewißheit in jenem hat, fortſchritt, ſuchte ich die Glaubenswahrheit als in ſich ſelbſt gewiß darzuſtellen und über alle Zweifel hinauszuheben. Dieſe Haupttendenz des Werkes iſt ſelbſt von den freundlichſten und wohlwollendſten Recenſenten, wohin Hr. D. Schenkel gehört, nicht genug beachtet, dagegen über die Faſſung einzelner Wahrheiten manche Ausſtellung und der ganzen Richtung des Verfaſſers der Vorwurf des Schwankenden,

Unzulänglichen, dogmatiſcher Bläſſe, einſeitiger Subjectivität u. dgl. gemacht worden. Auch die mir befreundetſten Theologen und die anhänglichſten Schüler Schleiermacher's theilen das alte Vorurtheil für dogmatiſche Objectivität und ſuchen den theologiſchen Wagen mehr oder weniger in die alten Gleiſe zurückzulenken. Dahin gehört auch das von Manchen mit allzu raſchem Beifall aufgenommene Wort Schelling's, daß es nicht eher zu einer proteſtantiſchen Kirche kommen könne, bis die proteſtantiſche Theologie fertig ſey. Iſt es denn ſo ſchwer, die einfache Wahrheit zu finden, die ſich dem Glaubenslehrer auf jedem Schritte, den er thut, aufdringt, daß es keine Objectivität ohne das erkennende und anerkennende Subject gibt, und daß der einzig richtige Weg der der Sub-Objectivität iſt? Iſt es nicht unbegreiflich, daß man, während man über das Unerſprießliche und Gefährliche einer „abſtracten" Theologie einig iſt, doch wieder auf den alten Weg zurücklenkt? Ich theile mit Hrn. D. Schenkel und andern gleichgeſinnten Freunden den Wunſch, daß die objective göttliche Wahrheit des Evangeliums wieder zur öffentlichen und allgemeinen Anerkennung gebracht werden möge; aber der Weg, dieſes zu bewirken, kann nur der ſeyn, das Zeitalter, das ſich über dieſe Wahrheit hinweggehoben glaubt, von ihrer ewigen Gültigkeit und gerade ihrer Heilſamkeit für es ſelbſt zu überzeugen, was nur auf anthropologiſchem Wege geſchehen kann. Freilich auch nicht auf dieſem durch die Kraft der Wiſſenſchaft allein; denn kaum möchte ſich irgend Einem die Nothwendigkeit verbergen, daß auf dem Wege der That im Leben ſelbſt etwas oder vielmehr Vieles geſchehen muß für die Wiedergeltendmachung der chriſtlichen Wahrheit. Die Theologie kann und ſoll allerdings darauf hinweiſen und vorbereiten; aber ſie wird dieß gewiß mit mehr Erfolg dadurch thun, daß ſie die unmittelbare Gewißheit der chriſtlichen Wahrheit und deren unmittelbare Nothwendigkeit für das Leben herausſtellt, als wenn ſie ſich in Aufführung objectiver Lehr-

gebäude gefällt, wobei es niemals ohne Willkür abgehen kann und wodurch eher Widerſpruch hervorgerufen, als Ueberzeugung bewirkt wird.

Hr. D. Schenkel ſtellte ſich nicht die Aufgabe einer rein hiſtoriſchen Darſtellung des Proteſtantismus: ſonſt hätte dazu auch eine Berückſichtigung der intellectuellen ſittlichen und äſthetiſchen Zeitbildung oder des ganzen Mediums, in welchem das Chriſtenthum wieder von Neuem erſchien, gehört. Er erkannte wohl, „daß vom Proteſtantismus ausgeſchieden werden müſſe Alles, was nur als fremde Zuthat, papiſtiſcher Ueberreſt, falſche Conſequenz, ſubjective Auffaſſung ſich an ihn angehängt habe;" aber er verſuchte dieſe Ausſcheidung nur ſo, daß er „die Probe" machte, „was ſtichhaltig und dauerhaft ſey, und was durch Selbſtwiderſpruch ſich ſelbſt wieder aufhebe," d. h. durch ein dialektiſches Verfahren, wobei nach hegel'ſcher Art in der Geſchichte ſelbſt ein dialektiſcher Proceß nachgewieſen wird.

Daß der Verfaſſer auf ſeinen ſo lebendigen und urſprünglichen Geiſt einen Einfluß dieſer alle Urſprünglichkeit tödtenden formaliſtiſchen Philoſophie geſtattet hat, iſt ſehr zu beklagen, und ohne dieſen Einfluß wäre ſein Werk gewiß viel beſſer gelungen.

Doch wir wollen es ſo hinnehmen, wie er es uns gegeben hat, und während wir dasjenige, was uns daran als Mangel erſcheint, nicht verbergen, wollen wir mit Freude und Dank das viele Gute und Schöne darin anerkennen.

Der bis jetzt noch allein erſchienene erſte Theil, auf deſſen nähere Beurtheilung wir jetzt eingehen wollen, enthält, wie geſagt, die Theologie des Proteſtantismus und handelt in drei Büchern vom Worte Gottes, von Chriſto, vom Sacramente.

Nach dem dialektiſchen Verfahren, das der Verfaſſer überall beobachtet und demgemäß vom Abſtracten zum Concreten (nach hegel'ſcher Sprache) oder vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten fortgeht, beginnt er das erſte Buch vom

Worte Gottes mit dem oberſten theologiſchen Anſehen der heiligen Schrift, welchen vagen Begriff er dadurch zur Beſtimmtheit fortführt, daß er ihm aus dem Bewußtſeyn und der wirklichen Lehre der Reformatoren beſtimmende Momente zubringt und ſo endlich bei dem Zielpuncte anlangt, als oberſtes theologiſches Princip des Proteſtantismus die Idee der göttlichen Liebesoffenbarung zu ſetzen. Es iſt intereſſant zu ſehen, wie er von jenem Ausgangspuncte zu dieſem Ergebniſſe gelangt, und wir wollen ſeinen Gang etwas beleuchten.

Zuvörderſt fragen wir, mit welchem Rechte der Satz vom oberſten Anſehen der heiligen Schrift an die Spitze des Syſtems kommt. Vielen wird dieß freilich nicht auffallen; denn es iſt nur zu gewöhnlich, daß man die Dogmatik damit anfängt. Aber weder läßt ſich ein geſchichtlicher noch ein wiſſenſchaftlicher Berechtigungsgrund dafür entdecken. Der Verfaſſer ſagt freilich: „das urſprüngliche theologiſche Bewußtſeyn des Proteſtantismus ruht auf der Anerkennung des oberſten Anſehens der heiligen Schrift“. Wenn er ſagte: „das religiöſe Bewußtſeyn“, ſo wäre die Falſchheit dieſer Behauptung in die Augen ſpringend; denn ſie hieße ſo viel, als hätten die Reformatoren nicht an Chriſtum, ſondern an die heilige Schrift geglaubt. Aber auch in ihrem theologiſchen Bewußtſeyn nahm jenes Princip nicht die erſte Stelle ein. Allerdings konnte unſer Verfaſſer durch proteſtantiſche Bekenntnißſchriften und dogmatiſche Syſteme, welche das Anſehen der Bibel zu oberſt ſtellen, veranlaßt werden, ihm die gleiche Stellung zu geben. Aber er hält ſich ja ſonſt überall an die erſten und älteſten Vertreter des Proteſtantismus. Die Wiſſenſchaft kann das Anſehen der heiligen Schrift nicht als erſtes urſprüngliches Princip gelten laſſen; denn man muß ſich vom urſprünglichen Glaubensſtandpuncte ſchon ziemlich weit entfernt haben, um zu dieſem Principe zu gelangen. Mit Einem Worte: es iſt das Princip der Polemik gegen den Katholicismus wie

gegen Häreſie, nicht das Princip der Glaubenslehre; es war aber gewiß nicht die Abſicht des Verfaſſers, den Proteſtantismus in ſeiner ſchiefen Stellung gegen den Katholicismus darzuſtellen.

Sodann leugnen wir, daß dieſes Princip in der Unbeſtimmtheit, in welcher der Verfaſſer es zum Behuf ſeiner Methode aufführt, eine Stelle im urſprünglichen Bewußtſeyn des Proteſtantismus einnimmt. Durch Mißverſtand und Oberflächlichkeit iſt es wohl öfter ſo genommen worden; aber iſt es wiſſenſchaftlich zweckmäßig, etwas als Princip voranzuſtellen, was mißverſtanden werden kann und erſt anderweit ſeine rechte Bedeutung und Beſtimmung empfangen muß? Wir meinen auch hier einen übeln Einfluß der vom Verfaſſer angewendeten Dialektik zu erblicken.

Ein Hauptmoment in der dialektiſchen Fortbewegung der Lehre vom Anſehen der heil. Schrift iſt nach geſchehener Feſtſtellung des Auslegungsgrundſatzes die Hinzunahme des innern Wortes zum äußern Worte. „Damit, daß dem Ausleger unterſagt war, den Schriftinhalt nach den Geſetzen des endlichen Erkenntnißvermögens (der Vernunft) zu geſtalten, war eine bloß negative Forderung ausgeſprochen. Soll der Ausleger nicht eine bloße Maſchine werden, ſo muß ſein Auslegungsprincip auch poſitiver Natur ſeyn. Es muß noch etwas Höheres im Menſchen geben als die Vernunft.“ Dieß iſt der heilige Geiſt, d. h. derſelbe Geiſt, der in der Schrift iſt, von welchem Luther ſagt, daß er im Ausleger ſeyn müſſe, den Zwingli und Oekolampad auch das innere Wort nennen. „Dem Geiſte, der die Schrift hervorgebracht, iſt es einzig möglich, ſein Product zu deuten: Gottes Geiſt im Menſchen, der Geiſt der Wahrheit, iſt der Auslegergeiſt, der den Wahrheitsſtoff der Schrift mit ſich in Uebereinſtimmung bringt.“ So aber iſt das Schriftprincip weſentlich modificirt, wie der Verfaſſer ſelbſt ſagt. Nur meint er, „dieſe Modification ſey keine künſtliche, gemachte, ſondern eine natürliche,

nothwendige. Das theologiſche Princip des Proteſtantismus corrigirt ſich ſelbſt auf dem Wege dialektiſcher Entwickelung.” Nein, Niemand als der Verfaſſer ſelbſt hat es corrigirt in Gemäßheit ſeiner Methode; er hat es aber dadurch corrigirt, daß er dasjenige, was er zuerſt hätte ſetzen ſollen, erſt hinterher nachgebracht hat. Bei Aufſtellung des Schriftprincips war nämlich das Princip des Glaubens an Chriſtum vorausgeſetzt, und dieſe Vorausſetzung iſt jetzt nachgeholt worden. Der Glaube an Chriſtum iſt nicht ohne den heiligen Geiſt, welcher den Ausleger erleuchtet. Die Frage, ob der Geiſt ohne das Wort wirke, welche Luther verneinte, der Verfaſſer zu bejahen geneigt iſt, beantwortet ſich von unſerem Standpuncte leicht: der Geiſt kann wohl ohne das Schriftwort wirkſam ſeyn, aber nicht ohne das Wort des Evangeliums oder ohne die Predigt von Chriſto und den Glauben an ihn, welche beide von der Schrift unabhängig ſind.

Mit dieſer Modification des Schriftprincips iſt zugleich die theologiſche Objectivität von der hinzutretenden Subjectivität des Auslegers durchbrochen. Denn dadurch, daß dieſe vom Geiſte geläutert, erleuchtet und in Uebereinſtimmung mit dem gemeinſamen Glauben aller wahren Chriſten gebracht iſt, hört ſie nicht auf, Subjectivität zu ſeyn; ſie hat nur abgelegt, was ſie trübte und vereinzelte. Es bewährt ſich alſo, was wir vorher ſagten, daß das wahre Princip der Theologie ſub-objectiv ſey.

Von hier geht der Verfaſſer weiter zur Feſtſtellung des Unterſchiedes zwiſchen heiliger Schrift und Wort Gottes, von welchem ungemein wichtigen Unterſchiede ſich in den Schriften der Reformatoren und in den Bekenntniſſen Andeutungen, aber keine klaren Beſtimmungen finden. „An dieſer Stelle, darf man wohl ſagen, hat der Proteſtantismus ſich in ſeinem Weſen nicht begriffen; und doch wird er ſo lange nicht Anſpruch auf vollkommene objective Gültigkeit ſeines Schriftprincipes haben, ſo lange die Begriffe Schrift und Wort

Gottes noch unvermiſcht (ſoll heißen: ungeſchieden) gebraucht und nicht einmal Anſtalten gemacht werden, der Unterſcheidung auf die Wurzel zu kommen. Für die theologiſche Trägheit iſt es allerdings bequem, den Schriftſtoff unvermittelt hinzunehmen; für die theologiſche Gewiſſenhaftigkeit iſt es aber Pflicht, nicht zu ruhen, bis die Scheidung möglichſt genau vollzogen und alles menſchlich Unſtatthafte und Unreine aus dem reinen Golde der göttlichen Offenbarungswahrheit im Tiegel der Prüfung ausgeſchieden iſt." In der That goldene Worte!

Weiter beſtimmt der Verfaſſer das Wort Gottes in der heiligen Schrift als Evangelium, d. h. Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe. Gewöhnlich nimmt man zwei Beſtandtheile des göttlichen Wortes, Geſetz und Evangelium, an; und in der That kommt bei den Reformatoren das letztere gewöhnlich im Gegenſatze mit dem erſtern vor; der Verfaſſer aber zieht es vor, anſtatt des Gegenſatzes eine Ueber- und Unterordnung anzunehmen, und gewiß mit Recht, ſchon vom poſitiv-theologiſchen Standpuncte aus, inſofern nach proteſtantiſcher (und pauliniſcher) Anſicht die Offenbarung der göttlichen Liebe älter als das Geſetz, ſo alt als die Welt iſt. Darin, daß das Evangelium der hauptſächlichſte und weſentliche Inhalt der heiligen Schrift ſey, ſind alle Stimmen der Reformatoren und Bekenntniſſe eins, und nur darin iſt eine Verſchiedenheit, daß nach Luther die Offenbarung des Evangeliums abhängig vom Sündenfalle, nach Zwingli unabhängig davon, daß dieſem die Erlöſung und Beſeligung des Menſchen durch die göttliche Liebe ein ewiger Rathſchluß Gottes iſt. Aber dem Verfaſſer, welchem nach ſeiner gewiß richtigen Anſicht beide Confeſſionen ſtets in ihrer Grundeinheit erſcheinen, iſt dieſer Unterſchied kein weſentlicher, ſondern hat ſeinen Grund in der Verſchiedenheit des Standpunctes. „Luther geht von der geſchichtlichen Thatſächlichkeit, Zwingli von der abſoluten Idee der göttlichen Liebe aus, und beide haben inſofern Recht,

als die göttliche Liebe eben ſo gut für Gott eine abſolut-ewige als für den Menſchen eine geſchichtlich gewordene iſt. Das heißt: die Offenbarung der göttlichen Liebe iſt eine reale (hiſtoriſche) Thatſache und eine ideale (abſolute) Nothwendigkeit. . . . Der Proteſtantismus, ſofern er im Evangelium den Offenbarungsinhalt der Weltreligion erblickt, macht ſelbſt den Anſpruch darauf, die Weltreligion zu ſeyn, und iſt weit über die beſchränkte Anſchauung der römiſchen Kirche hinausgegangen, die ſchon längſt aufgehört hatte, mit ihrem abgeſchwächten theologiſchen Bewußtſeyn über den Apoſtel Paulus hinaufzureichen".

Auch vom wiſſenſchaftlichen Standpuncte hat Hr. Schenkel Recht, wenn er das Evangelium über das Geſetz und als dieſes mit in ſich begreifend ſetzt. Denn wenn jenes die Verſöhnung des Zwieſpaltes iſt, in welchen der Menſch durch Nichterfüllung von dieſem verfallen iſt, ſo muß es die höhere Einheit in ſich tragen. So ſagt Luther, Chriſtus habe den ganzen Moſes in ſich, wenn auch Moſes nicht den ganzen Chriſtus.

Es herrſcht aber in der proteſtantiſchen Theologie von Anfang an eine große Unklarheit und Verwirrung über das Verhältniß des Geſetzes zum Evangelium, und es war eine natürliche Nothwendigkeit, daß der antinomiſtiſche Streit entſtand. Ob der Verfaſſer ſich mit eben ſo vielem Glücke als Gewandtheit aus dieſer Verwirrung herausgezogen hat, muß Referent bezweifeln. Er beſtimmt nach Zwingli das Geſetz als den idealen Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe und das Evangelium als den realen. Findet man ſich von dieſer Beſtimmung überraſcht, ſo ſteigt die Verwunderung noch mehr, wenn man weiter ſieht, wie der Verfaſſer damit in Einklang bringt, daß (was Luther beſonders geltend macht) das Geſetz als Offenbarung des göttlichen Zorngerichtes erſcheint. „Das Geſetz iſt nicht ſowohl eine Offenbarung des göttlichen Zornes als eine Offenbarung der göttlichen Liebe, die uns zu Gutem und

Heiligem beſtimmte, aber die auch für den, der dieſer Beſtimmung nicht entſprechen kann, dadurch eine Offenbarung des Schreckens wird. Es offenbart uns die göttliche Liebe, wie ſie für uns nicht ſeyn kann, wie wir ſie nicht brauchen können: in ihm erſcheint eine ideale Liebe, die zu den realen Verhältniſſen der menſchlichen geſchichtlich gewordenen Zuſtände nicht paßt. Das Evangelium dagegen offenbart die göttliche Liebe, wie wir ſie brauchen, wie ſie für uns ſeyn muß, wenn wir uns ihrer getröſten ſollen.“ Wie? die ideale Offenbarung ſoll unpaſſend und unbrauchbar ſeyn und der Realität nicht entſprechen? Was ideal iſt, muß immer und ewig wahr und paſſend und gültig ſeyn. Sehr ſchön weiß auch der Verfaſſer die ewige Gültigkeit des Geſetzes, deſſen Untrennbarkeit vom Evangelium und die Untrennbarkeit des letztern vom erſtern zur Anerkennung zu bringen. „Trotz ſeines in der erſten Ausgabe der Loci gefällten Verwerfungsurtheils erkannte Melanchthon ſchon dort, daß das Evangelium in ſeiner Abgetrenntheit vom Geſetze eben ſo wenig richtig gelehrt werden könne, als das Geſetz in ſeiner Abgetrenntheit vom Evangelium. Luther gab im antinomiſtiſchen Streite daſſelbe zu, und dennoch hören wir die Reformatoren immer nur von der tödtenden Kraft des Geſetzes, nie von der tödtenden Kraft des Evangeliums reden! Auch dieſes muß, wenn es vom Wurzelboden des Geſetzes abgeriſſen wird, eine tödtende Kraft haben. Wie das Geſetz — die ideale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menſchen dann tödtet, wenn es keine wirkliche Liebe für ihn wird, ſo tödtet das Evangelium — die reale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menſchen dann, wenn er ſich zum Ideale dieſer Liebe im Geſetze nicht erheben kann. Erkennt der Menſch die real gewordene Liebe nicht, ſo wird er troſtlos; erkennt er die ideale ewige Liebe nicht, ſo wird er gewiſſenlos.“

Dieſe dem moſaiſchen Geſetze beigelegte Idealität beruht offenbar auf einem Mißverſtändniſſe. Der Verfaſſer ſcheint

ſagen gewollt zu haben, das Geſetz gehöre einem Zuſtande des religiöſen Bewußtſeyns an, wo die Erkenntniß weiter vorgeſchritten iſt als der Wille und mithin ein innerer Zwieſpalt beſteht; dieſer Zuſtand gehört aber der verſtändigen Reflexion an. Sodann ſcheint ſich in dieſer „Idealität“ des Geſetzes noch der Gedanke zu verbergen, daß es trotz ſeiner empiriſch geſchichtlichen Geſtalt einen ewig gültigen Beſtandtheil hat, wie denn in der dogmatiſchen Schulſprache der Proteſtanten der Begriff Geſetz auch allgemein gebraucht und Alles darin zuſammengefaßt wird, was ſonſt in der Bibel ſittlich-didaktiſcher, elenktiſcher und parånetiſcher Art iſt. Man kommt aus der Verwirrung nur dadurch heraus, daß man die allgemeinen oder abſtracten Begriffe Geſetz und Evangelium von den geſchichtlichen des moſaiſchen Geſetzes und des eigentlichen chriſtlichen Evangeliums und zugleich mit den Reformatoren die zwei verſchiedenen Arten von Politia, administratio oder dispensatio, d. i. das alte und neue Teſtament, unterſcheidet. So ergibt ſich auch leicht das vom Verfaſſer ebenfalls unklar behandelte Verhältniß des ceremonialen und politiſchen Beſtandtheiles des moſaiſchen Geſetzes zum ſittlichen Beſtandtheile. Nicht ohne den Schein willkürlicher Härte wird dem erſtern aller theologiſche Gehalt abgeſprochen, weil es weder eine ideale noch eine reale Offenbarung der göttlichen Liebe ſey. Aber beide Beſtandtheile ſind ſo innig mit einander verwachſen, daß, wenn in dem einen keine ſolche Offenbarung iſt, auch in dem andern keine iſt. Wie das gebrochene und gefärbte Licht immer noch Licht iſt, ſo iſt auch in der theokratiſchen Geſetzgebung des alten Teſtaments ſelbſt dasjenige, was ſo ganz die Farbe der Zeit und der Volksthümlichkeit trägt, nicht außer Zuſammenhang mit der Offenbarung zu denken, obſchon es für uns Chriſten keine Gültigkeit mehr hat.

Doch Referent erkennt die Nothwendigkeit, ſich zu beſchränken, und muß ſich über die beiden folgenden Bücher kürzer faſſen. Das zweite Buch führt uns in den Mittel-

punct des Syſtems. Der erſte Abſchnitt handelt vom hiſtoriſchen Chriſtus, welcher der concrete Inhalt der göttlichen Liebesoffenbarung iſt. „Das Wort Gottes predigen heißt Luthern nichts Anderes als Chriſtum predigen. Wer verkennt den mächtigen Fortſchritt, welchen der Proteſtantismus dadurch machte, daß er die Perſon Chriſti zum theologiſchen Mittelpuncte ſeines Syſtems erhob?“ ... „Die höchſte theologiſche Bedeutung des hiſtoriſchen Chriſtus ſtellt ſich dar in ſeinem Erlöſungstode, der, indem er den göttlichen Zorn als aufgehoben durch die göttliche Liebe darſtellt, der Gipfelpunct der realen göttlichen Liebesoffenbarung iſt. Der Tod Chriſti iſt die weltgeſchichtlich gewordene perſönliche Einheit der idealen und der realen göttlichen Liebesoffenbarung, was gewöhnlich durch die ſogenannte Genugthuungslehre dahin ausgedrückt wird, daß Chriſtus der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe.“ Was das Verhältniß der anſelmiſchen Genugthuungslehre zur proteſtantiſchen Verſöhnungslehre betrifft, ſo darf man dem Verfaſſer ganz beiſtimmen, wenn er ſagt, daß die Reformatoren dieſelbe überwunden haben, wenn ſie ſich deſſen auch nicht klar bewußt ſind und noch zuweilen in die alten Vorſtellungen zurückfallen. „Im Gegenſatze zu Anſelmus, der in Verkennung der abſoluten Weſenseinheit Gottes das abſolute göttliche Weſen in einen Doppelbegriff ſpaltet, erſchaut Luther dieſe urſprüngliche Einheit als tiefen Liebesgrund.... Schlägt auch die juriſtiſch-mathematiſche Anſchauung hie und da durch, ſo iſt doch die ethiſche, die der göttlichen Liebe, überall die vorherrſchende.“ Inwieweit es aber dem Verfaſſer gelungen ſey, den alten Genugthuungsbegriff auf ſeine reine Wahrheit zurückzuführen und deſſen zugleich objective und ſubjective Bedeutung geltend zu machen, wäre der Gegenſtand einer ausführlichern Beurtheilung, als der Raum verſtattet. Den Punct, von welchem aus die Verwirrung, die über dieſe Lehre herrſcht, zu löſen ſey, hat Hr. D. Sch. richtig entdeckt: es iſt die Unterſcheidung zwiſchen

dem Weſen Gottes an ſich in ſeiner abſoluten Jenſeitigkeit und dem Weſen Gottes für den Menſchen in ſeiner hiſtoriſchen Dieſſeitigkeit. Nach des Referenten Meinung aber muß in die objective Anſicht der Verſöhnung von dieſem Geſichtspuncte aus die ſubjective dergeſtalt verſchmolzen werden, daß die Wahrheit der einen die Wahrheit der andern iſt. Der Menſch wird thatſächlich mit Gott verſöhnt und hat zugleich das Bewußtſeyn der Verſöhnung. Bei dem Verfaſſer erſcheint die ſubjective Geltung des Todes Chriſti neben der objectiven (§. 23.).

Sehr ſchön hat der Verfaſſer die Lehre von der thuenden Genugthuung zu behandeln gewußt. „Die theologiſche Bedeutung des Todes Chriſti vollendet ſich erſt darin, daß derſelbe aus gottmenſchlichem Leben entſprungen iſt und gottmenſchliches Leben erzeugt. . . . Je mehr der Proteſtantismus den hiſtoriſchen Charakter Chriſti wieder hervorhob, deſto mehr mußte er auch deſſen menſchgewordene Perſönlichkeit ins Licht zu ſtellen ſuchen, wogegen die römiſche Kirche darauf ausgegangen war, das echt Menſchliche in ihm zu vernichten. . . . Dieſes rein menſchliche Leben iſt aber zugleich ein gottmenſchliches. . . . Erſt als Gottmenſch iſt Chriſtus die reale Offenbarung der göttlichen Liebe, wie dieſelbe für den Menſchen zur perſönlichen Erſcheinung kommen kann. . . . „Gott iſt (ſagt Luther) ſonſt auf alle Weiſe unbegreiflich, aber allein in dem Fleiſche Chriſti iſt er begreiflich. . . . So ſieheſt du in dieſem Chriſto nichts als die höchſte Lieblichkeit und Freundlichkeit.” . . . Die Wundergabe iſt zwar auch ein Moment des gottmenſchlichen Lebens Chriſti, aber ein untergeordnetes. . . . Die allergrößten Wunder ſind nach Luther die geiſtigen. . . . Chriſtus als Lehrer offenbart uns den Geiſt, wie Chriſtus als Wunderthäter die Kraft Gottes. . . . Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß die Lehre Chriſti nicht nur an ſeinem gottmenſchlichen Leben, ſondern der Gedankenausdruck dieſes Lebens ſelbſt iſt. Er iſt, ſo wie er lehrt. Darauf

beruht die Realität ſeiner gottmenſchlichen Erſcheinung. . . . Die Identität zwiſchen Lehre und Leben hat Zwingli am ſchönſten hervorgehoben. . . . Nach Calvin wohnt die Fülle des göttlichen Geiſtes in Chriſto als eine Wurzel und ein Samenkorn des göttlichen Lebens für die Welt.”

„Nach Anſelm's Satisfactionstheorie war das Leben Chriſti, könnte man ſagen, nur das Mittel, um den Tod Chriſti zu veranlaſſen, und hatte keinen Zweck in ſich ſelbſt.... Sobald aber einmal durch den Proteſtantismus die Vorſtellung überwunden war, daß die Menſchwerdung Gottes den äußern Zweck gehabt habe, einen in Gottes Weſen und Weltordnung hineingetragenen Widerſpruch juriſtiſch auszugleichen; ſobald dieſe Menſchwerdung als eine eben ſo nothwendige als in ſich freie reale Offenbarung der göttlichen Liebe erkannt war: ſo war es gar nicht möglich, den Zweck dieſer Offenbarung ausſchließlich im Tode Chriſti zu ſuchen.... Dieß führt uns zu der Behauptung, daß die leidende Genugthuung nur in ihrer Verbindung mit der thuenden theologiſche Autorität habe, d. h. daß der Tod Chriſti nur inſofern ein welterlöſender ſey, als ein gottmenſchliches Leben ihm vorangehe und nachfolge.” Indeſſen findet hier eigentlich der Begriff der Genugthuung keinen Platz mehr, und uns wundert, daß der Verfaſſer denſelben beibehält.

Gottmenſchliches Leben erzeugt der Tod Chriſti nach unſerem Verfaſſer einmal in Chriſto ſelbſt vermöge ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, ſodann auch außer Chriſto. „Als eine türkiſche und papiſtiſche Vorſtellung bezeichnet es Luther, zu meinen, daß Chriſtus müßig droben im Himmel ſitze. Man ſolle und müſſe vielmehr dafür halten, daß er ſtets bei uns ſey und in uns wirke” u. ſ. w. Der Verfaſſer führt jedoch als Zeugniſſe für dieſe Idee auch Stellen der Reformatoren und Bekenntniſſe an, welche von der Nachfolge Chriſti und Nachahmung ſeines Exempels handeln, während hier die ſittliche Vollkommenheit Chriſti nur als Gegenſtand der gläubigen Anſchauung zur Sprache kommen kann.

Wie immer weiß der Verfaſſer auch hier den richtigen Punct hervorzuheben, wo ein Widerſpruch gegen den herrſchenden Lehrbegriff möglich iſt und auch wirklich ſtattgefunden hat. Am Ende dieſes Abſchnittes zeigt er die „Berechtigung der Oppoſition, gegen die ausſchließliche theologiſche Geltendmachung des Todes Chriſti zu proteſtiren, welche ſie aber durch einſeitige Ausſchließung dieſes Todes vom Erlöſungswerke mißbraucht.“ — „Aber auch innerhalb der Mitte wurde das Bedürfniß gefühlt, als letztes und höchſtes Reſultat der Erlöſung die Einpflanzung gottmenſchlichen Lebens in die Menſchheit nachzuweiſen, welches A. Oſiander that, ohne jedoch wie die Männer der Oppoſition die leidende Genugthuung zu verwerfen.“ Die Lehre dieſes Mannes behandelt der Verfaſſer mit Liebe und meint ſeinen Fehler darin zu finden, daß er das Anthropologiſche mit dem Theologiſchen vermenge, während er doch richtig die reale Liebesoffenbarung Chriſti theologiſch herſtellen wolle.

Unter der Rubrik der ideale Chriſtus handelt der zweite Abſchnitt von der ſogenannten Gottheit Chriſti. „Der lutheriſche Proteſtantismus läuft Gefahr, eine derartige concrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menſchen anzunehmen, daß die menſchliche Natur auf ein Minimum zurückgedrängt oder zum Verſchwinden gebracht, d. h. der hiſtoriſche Chriſtus durch den idealen verdunkelt, ſelbſt vernichtet werde.“ — „Umgekehrt läuft der reformirte (ſchweizeriſche) Proteſtantismus die entgegengeſetzte Gefahr, die Selbſtändigkeit der menſchlichen Natur Chriſti in ihrem Verhältniſſe zur göttlichen ſo ausſchließlich zu behaupten, daß die menſchliche Natur mit der göttlichen in der Perſon Chriſti gar nicht eins, d. h. der hiſtoriſche Chriſtus vom idealen abgelöſt wird, ſo daß wohl ein idealer und hiſtoriſcher Chriſtus zurückbleibt, aber kein ſolcher entſteht, der die reale Einheit des idealen und hiſtoriſchen in einer und derſelben Perſon darſtellte.“ Nachdem der Verfaſſer den ſpeculativen und myſtiſchen Ausweg (Frank’s und Schwenkfeld’s),

um dieſe Gefahren zu umgehen, und die Unzulänglichkeit deſſelben gezeigt hat, gibt er „den entſprechenden Ausdruck" für die Idee der Gottmenſchlichkeit Chriſti.

„Calvin iſt auf der richtigen Fährte (indem er nämlich die höhere Einheit der beiden Naturen in der einen Perſon feſthalten will); aber er hat das eigentliche Geheimniß der Idee der Gottmenſchlichkeit Chriſti noch nicht entdeckt, weil er noch nicht deſſen ſich ganz bewußt iſt, daß die beiden Naturen, um in einer Perſon wirklich zuſammenzugehen, ihre abſtracten Gegenſätze zu einander aufgeben müſſen.... Anſtatt anzuerkennen, daß ein menſchgewordener Gott ſich den Beſchränkungen der menſchlichen Natur unterworfen haben müſſe, fand man es verkehrterweiſe eher in der Ordnung, daß die menſchliche Natur ſich zur Unerfaßlichkeit der göttlichen erweitert habe. Man glaubte, mit Einem Worte, noch nicht recht an die Realität der Menſchwerdung Gottes. . . . Es erſchien — ſo tief war man noch in den abſtract-theologiſchen Gottesbegriff verſtrickt — als eine Majeſtätsbeleidigung gegen Gott, ihn ſo ganz als einen dieſſeitigen wirklich menſchgewordenen zu betrachten, daß er etwas von den abſtracten Eigenſchaften ſeiner Jenſeitigkeit hätte abgeben müſſen. . . . Der Proteſtantismus hat in ſeinen urſprünglichen Repräſentanten die Idee der Gottmenſchlichkeit Chriſti noch nicht in ihrer Realität zu erfaſſen vermocht. . . . Er muß aufhören, die ſogenannten beiden Naturen oder das Weſen Gottes und das Weſen des Menſchen als Widerſprüche zu faſſen. Aus den Widerſprüchen muß er Gegenſätze werden laſſen, in welchem gegenſätzlichen Verhältniſſe das Weſen Gottes und das Weſen des Menſchen allerdings zu einander ſteht; denn nur der Gegenſatz, aber nicht der Widerſpruch läßt eine Vereinigung durch dialektiſche Ueberwindung in einem dritten Höhern zu." Aber wir fürchten, der Verfaſſer täuſche ſich ſelbſt, wenn er das Räthſel auf dieſem Wege, nämlich dem Wege des Verſtandes, löſen zu können glaubt. Das

abſolute Weſen Gottes wird nie in dieſe dialektiſche Syntheſe eingehen; auch wird die Idee der Abhängigkeit von Gott durch die der Freiheit in Gott, vermöge deren „der Menſch Gott, wenn auch außer ihm, doch zugleich in ſich ſelbſt als ſein eigenes Weſen weiß und hat," niemals aufgehoben, wie denn Chriſtus ſelbſt dieſe Abhängigkeit von Gott in ſich trug und immerfort ausſprach. In dieſem Puncte will uns ſcheinen, daß die hegel'ſche Philoſophie nicht bloß auf die Methode, ſondern ſelbſt auf die Denkweiſe des Verfaſſers Einfluß gewonnen und ihn verhindert hat zu erkennen, daß die Idee der Gottmenſchlichkeit Chriſti ihre volle Bedeutung allein für den Glauben hat, und daß der Verſtand dieſelbe nur annähernd zum Bewußtſeyn bringen kann, indem er zeigt, daß dieſe Gottmenſchlichkeit ihre hauptſächliche Wahrheit im ſittlich-religiöſen Charakter hat.

Indem wir die Dreieinigkeitslehre, welche der Verfaſſer noch in den drei letzten Paragraphen dieſes Abſchnittes behandelt, vorbeilaſſen und nur mit Vergnügen bemerken, daß er ſich auf dem ſichern Boden der Offenbarungswirklichkeit fern von ſpeculativer Jenſeitigkeit zu halten gewußt hat, wollen wir noch auf das dritte Buch vom Sacrament einen Blick werfen und ſehen, mit welchem Rechte dieſe Lehre in die Theologie gezogen iſt.

„Daß die Bedeutung des Sacraments eine weſentlich theologiſche iſt, geht aus dem Verhältniſſe hervor, in welches daſſelbe von Anfang an zum Worte Gottes tritt." Aber nicht Alles, was in Verhältniß zum Worte Gottes ſteht oder in demſelben begründet iſt, kann darum einen Beſtandtheil der Theologie bilden. — „Das Weſen des Sacraments beruht auf einer eigenthümlich realen Verbindung des Wortes Gottes mit dem äußern Zeichen, wodurch das Wort Gottes eine Wirkung hervorbringt, welche ihm ohne dieſes Zeichen hervorzubringen unmöglich wäre. Dieſe Wirkung beſteht aber darin, daß es in ſinnlich-geiſtiger, d. h. gottmenſchlicher Weiſe die reale Liebesoffenbarung in Chriſto als eine blei-

der Geiſt muß das Sacrament deuten. In ſeiner äußern Verknüpfung von Wort und Zeichen iſt es etwas Loſes. Der Geiſt muß das Band werden, welches Wort und Zeichen zuſammenbringt." Was kann aber dieſer Geiſt Anderes ſeyn als der Glaube? — Referent muß dieſen Sacramentsbegriff und die demſelben geliehene Stelle in der Theologie für eine Verirrung erklären, von welcher der geiſtvolle und wahrheitliebende Verfaſſer früher oder ſpäter zurückkommen wird. Demungeachtet enthält dieſes Buch vom Sacramente ſehr viel Treffliches, insbeſondere eine ſehr geiſtreiche Gegeneinanderſtellung der verſchiedenen Anſichten der Reformatoren. Ueberhaupt iſt das ganze Werk, wenn auch nicht ein Jeder mit allen Anſichten und Urtheilen des Verfaſſers übereinſtimmen wird — wem möchte es zumal in unſerer Zeit gelingen, etwas aufzuſtellen, was nicht Tadel und Widerſpruch fände? — der allgemeinen Beachtung und des fleißigſten Studiums werth, und man darf hoffen, daß es ſehr viel zur Belebung des poſitiv theologiſchen Sinnes und zum Wiederaufbaue der proteſtantiſchen Theologie beitragen wird.

---

Dieſe Anzeige war vollendet, als Referent den zweiten Band des Werkes: die anthropologiſchen Fragen. XXIV. 592 SS. in die Hände bekam. Wenn wir aber auch Zeit und Muße hätten, ſchon jetzt auf denſelben einzugehen, ſo würde es doch zweckmäßiger ſeyn, in einem (ſo Gott will) ſpäter zu liefernden Artikel die Anzeige deſſelben mit der des dritten Bandes zu verbinden, um dann ein Urtheil über das Ganze fällen zu können. Die geharniſchte Vorrede des zweiten Bandes, in welcher der Verfaſſer ſich gegen die von ſeinen Recenſenten gemachten Ausſtellungen vertheidigt, trifft zum Theil auch unſere Anzeige, inſofern ſie ähnlichen Tadel wie frühere Anzeigen enthält. Die prüfenden Leſer mögen urtheilen!

W. M. L. de Wette.

## 2.

Geſchichte der akatholiſchen Kirchen und Secten in Groß-britannien. Von D. Georg Weber, Hauptlehrer an der höhern Bürgerſchule in Heidelberg. Erſten Theiles erſter Band. Die Lollarden und der deſtructive Theil der Reformation. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1845. XVI und 675 SS.

---

Es gibt wohl kaum einen Freund gründlicher geſchichtlicher Studien, der nicht das Bedürfniß einer dem heutigen Stande der Wiſſenſchaft entſprechenden Geſammtbearbeitung der Kirchengeſchichte der engländiſchen Reiche ſchon lebhaft empfunden hätte. Wer je in den Fall kam, von der einzigen neuern Bearbeitung dieſes Stoffes in Deutſchland, dem dürren Buche von Stäudlin, Gebrauch machen zu müſſen, wird von dieſem Bedürfniß zu reden wiſſen. Aber ſelbſt die engliſche Litteratur, ſo reich ſie theils in hiſtoriſcher Hinſicht überhaupt, theils an gründlichen kirchengeſchichtlichen Monographien und andern Vorarbeiten im Beſondern iſt, füllt dieſe Lücke für uns und ſich nicht aus. Nicht nur hat der Verfaſſer vorliegenden Werkes dieß in einer Charakteriſtik der engliſchen Kirchengeſchichtſchreiber in A. Schmidt's geſchichtlicher Zeitſchrift dargethan, ſondern es geht auch aus dem merkwürdigen Umſtand hervor, daß das genannte Werk von Stäudlin bei aller ſeiner Dürftigkeit gleichwohl einer Ueberſetzung ins Engliſche werth geachtet werden konnte. Für uns Deutſche aber hat die Kirchengeſchichte Großbritanniens nicht bloß den Reiz des rein wiſſenſchaftlichen Intereſſes, ſondern die genauere Kenntniß der Partien ſeit der Reformation gewinnt für uns eine immer wachſende praktiſche Bedeutung. Wir wollen hier nicht weitläufig ſeyn über die mehrfachen, aber auch bereits neuerdings wieder ziemlich verſchollenen Pläne, das deutſche Kirchenweſen

nach anglikaniſchen Muſtern zu geſtalten. Gewiß iſt es in dieſem Betracht von der äußerſten Wichtigkeit, die Bedingungen der Entſtehung und Verwirklichung eines ſo eigenthümlichen und merkwürdigen Inſtitutes wie die anglikaniſche Staatskirche auf ſeinem heimiſchen Boden hiſtoriſch aufs Genaueſte zu verfolgen. Auch der Verfaſſer kommt in der Vorrede darauf zurück. Aber wie er ausdrücklich erklärt, daß ſeine Arbeit unabhängig von jener Art Anregungen entſtanden ſey, ſo ſuchen auch wir das praktiſche Intereſſe des hier in Rede ſtehenden geſchichtlichen Stoffes auf einer andern Seite. Das britiſche Kirchenthum iſt nämlich nicht nur während des Mittelalters auf höchſt frappante Weiſe ſowohl Parallele, als Vorläufer deutſcher Entwickelungen, ſondern es hat auch ſeit der Reformation ohngeachtet der nicht bloß ſcheinbar von der unſrigen ſehr verſchiedenen Richtung, die es im Ganzen einſchlug, die Phaſen, durch welche der deutſche Proteſtantismus hindurchging und noch wird hindurchgehen müſſen, im Einzelnen auf die bedeutungsvollſte und lehrreichſte Weiſe anticipirt. Während bei uns der reformatoriſche Trieb überwiegend die Richtung auf das theoretiſche Gebiet der Theologie nahm, verwirklichte er ſich allerdings in Britannien eben ſo überwiegend in praktiſch-kirchlichen Geſtaltungen. Und dieß begründet gewiß einen durchgreifenden Unterſchied. Allein die Geſammtrichtung der Dinge in Britannien verhinderte doch keineswegs, ſondern brachte es ganz eigentlich mit ſich, daß dort Regungen auch auf dem Gebiete der Lehre hervortraten, welche, vielen der unſrigen weſentlich gleichartig, doch bei uns erſt weit ſpäter eine Exiſtenz und Conſolidation erlangten. Wir erinnern nur an das Quäkerthum, die Freidenkerei, den Socinianismus, die latitudinariſche Theologie, den Puſeyismus u. A. Daneben ſteht nun auf dem praktiſchen Gebiete das engliſche Staatskirchenthum mit ſeiner ariſtokratiſchen Haltung, ſeinen katholiſch-hierarchiſchen Formen, gewaltigen Kriſen und ihrer Bedingtheit durch eben ſo viel politiſche, als religiöſe An-

triebe; ihm dicht zur Seite die ſchottiſche Nationalkirche mit ihrem ſchroffen Calvinismus, puritaniſchen Geſetzeseifer und ihrer demokratiſchen Unruhe; endlich beiden gegenüber die ecclesia pressa des Diſſenterthums, die independente katholiſche Volkskirche in Irland, die gleiche proteſtantiſche in allen drei Reichen, repräſentirt durch die mannichfaltigen Secten, in denen ſich von der unfreieſten, poſitivſten bis zur luſtigſten, negativſten faſt jede Art von religiöſer Schattirung und Potenz genoſſenſchaftlich geformt, durch= und ausgelebt hat, jede nur mögliche Verfaſſungsform des proteſtantiſchen Princips durchexperimentirt worden iſt. Rechnen wir zu allem dieſem noch die ſtets charakteriſtiſch hervortretende Neigung alles britiſchen Kirchenthums, ſich in der Mannichfaltigkeit ſeiner Formationen wetteifernd mehr als politiſch=ſociale, denn als rein geiſtige, namentlich intellectuelle Macht zu bethätigen, ſeinen Trieb an die verſchiedenen Schichtungen des National= und Geſellſchaftskörpers, an die Wandlungen des politiſchen Princips in einem ſeit Jahrhunderten freien, öffentlichen Staatsleben eng anzuſchließen, ſich an jeder Kriſe des letztern innig zu betheiligen, allen Strömungen des Nationalgeiſtes auf dem Fuße zu folgen: ſo iſt leicht zu erſehen, wie noch viel mehr auf dieſem praktiſchen Gebiete das brittiſche Kirchenthum wahre und irrthümliche Entwickelungen anticipirt hat, denen wir großentheils in Deutſchland erſt entgegengehen, und wie uns ſeine Geſchichte einen reichen Schatz von Erfahrungen bietet, die wir zur Belehrung und Warnung wohl benutzen ſollten. Im Beſondern dürfte ein ernſtes Studium dieſer Geſchichte manchen unſerer kirchlichen Modeſchwindeleien gegenüber als ein heilſames Correctiv ſich erweiſen, wenn anzunehmen wäre, daß geſchichtliche Belehrungen gerade bei denen Eingang finden, denen ſie am nöthigſten thäten.

Jedenfalls iſt es als eine günſtige Fügung zu betrachten, daß gerade in unſerer Zeit ein Mann wie Hr. D. Weber ſich der ſchwierigen Aufgabe unterzogen hat, die Ge=

ſchichte des proteſtantiſchen Kirchenthums in Großbritannien zu ſchreiben. Seine kürzere Geſchichte des Calvinismus in Genf und Frankreich hatte bereits ſeinen Beruf zum Forſcher in dieſen Gebieten hinreichend documentirt, bevor er ſich dieſer umfaſſendern Aufgabe zuwendete. Und nach unſerem Dafürhalten hat er ſie, ſo weit das Werk vorliegt, trefflich gelöſt. Der ſolideſte Fleiß, die umfaſſendſte Benutzung der Quellen, das redlichſte Streben, ſich in die Mitte der erzählten Begebenheiten und Zuſtände zu verſetzen, aus ihnen heraus einen unbefangenen, nüchternen Standpunct der Beurtheilung zu gewinnen, tritt überall hervor. Dabei iſt ihm die überſichtliche Gruppirung des geſchichtlichen Stoffes vorzüglich gelungen; die natürlichen Fäden, an denen die Begebenheiten verlaufen, treten aus dem oft dichten Gewirre derſelben deutlich hervor; paſſende Rückblicke auf das Vorhergehende vermitteln den Uebergang zum Folgenden und halten die Maſſen einheitlich zuſammen. Die Sprache iſt einfach und ungekünſtelt; die Diction dürfte oft etwas belebter ſeyn. Daß der Verfaſſer nicht Theologe iſt, wie er ſelbſt bekennt, kann gerade bei einem Stoffe wie der Kirchengeſchichte Großbritanniens am wenigſten zu einem ungünſtigen Präjudiz gereichen. Es werden dafür wenigſtens eben ſo viele allgemein geſchichtliche und politiſche Befähigungen erheiſcht, als eigentlich theologiſche. Indeſſen machen ſich doch hie und da einzelne Mängel bemerklich, die in einer nicht immer hinreichenden theologiſchen Orientirung des Verfaſſers ihren Grund haben. Ob letztere dem Werke zum weſentlichen Nachtheile gereichen werde, wird ſich jedoch erſt bei den folgenden Bänden beſtimmter herausſtellen.

Nach dem Plane des Verfaſſers ſoll das Ganze aus vier Bänden beſtehen, wovon die beiden erſten das Reformationszeitalter bis zum Tode der Königin Eliſabeth oder die Entſtehung der engliſchen und ſchottiſchen Staatskirche behandeln, die beiden letzten die Kämpfe innerhalb derſelben und die Schickſale der ausgeſchiedenen Secten und

Religionsparteien bis auf unſere Tage darſtellen ſollen. Weil der Verfaſſer nach ſeinem Plane auch die antihierarchiſchen Beſtrebungen des Mittelalters und manche Secten der Folgezeit, die nicht eigentlich einen poſitiv proteſtantiſchen Charakter haben, mit in ſeine Darſtellung aufnehmen mußte, hat er wahrſcheinlich den ſonſt etwas auffallenden Titel: „akatholiſche Kirchen und Secten“ gewählt. Der vorliegende erſte Band aber umfaßt nun in einer Einleitung (S. 1—210.) das kirchliche Mittelalter Englands und die Zeiten vor dem kirchlichen Schisma Heinrich's VIII. Darauf folgt im erſten Buche: die Geſchichte der Entſtehung des Schisma's in der engliſchen Kirche (S. 213—364.); im zweiten Buche: das Schisma in ſeinen deſtructiven Wirkungen (S. 367—462.); im dritten Buche: Organiſationsverſuche der engliſchen Kirche; Heinrich's VIII. Zwingherrſchaft bis auf ſeinen Tod (S. 465—590.); im vierten Buche: die kirchlichen Vorgänge in den übrigen Theilen des großbritanniſchen Inſellandes, d. h. die Zuſtände von Wales, Irland und Schottland vor der Reformation und die erſten Anfänge der letztern daſelbſt (S. 593—652.). Die einzelnen Bücher zerfallen wieder nach zweckmäßiger Abtheilung in einzelne Kapitel und Paragraphen, mit ſteter Quellenangabe, auch — wo es nöthig ſchien — mit wörtlichen Quellenexcerpten.

Ein tieferes Eingehen auf den Detail des reichhaltigen Werkes, ſey es kritiſcher oder auch nur referirender Art, verbieten uns die dieſer Anzeige geſteckten räumlichen Grenzen. Wir werden uns daher auf die Hervorhebung einiger Hauptſachen beſchränken und um ſo mehr nur an die Einleitung einige kritiſche Bemerkungen anknüpfen, als wir in den folgenden Büchern an der den Begebenheiten Schritt für Schritt mit größter Genauigkeit und nüchternſten Unparteilichkeit folgenden Darſtellung des Verfaſſers verhältnißmäßig wenig Stoff zu dergleichen gefunden haben.

Es iſt uns aufgefallen, daß der Verfaſſer im Eingange ſeiner Darſtellung neben den Zügen, die dem angelſächſiſchen

Katholicismus mit dem damaligen abendländiſchen Kirchenthum überhaupt gemeinſam ſind, nicht dasjenige Moment in ſeiner maßgebenden Bedeutung beſtimmter hervorgehoben hat, welches für die nachfolgende Entwickelung der Kirche Englands offenbar das grundbeſtimmende, gewiſſermaßen das Schickſalsmoment iſt, nämlich die unmittelbare Stiftung und fortwährende Leitung durch Rom. Der Verfaſſer erörtert zwar gründlich, wie während der angelſächſiſchen Periode über Könige und Volk der Klerus ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht erlangte, wodurch England zu einer Art von Kirchenſtaat wurde. Aber erklärt finden wir dieſe Erſcheinung keineswegs, wenigſtens nicht entfernt befriedigend durch den Umſtand, daß die Geiſtlichen die einzigen Schriftſteller der Zeit waren, ſomit Ruhm und Schande von ihrem Beifall und ihrer Abneigung abhing und Jeder ſich daher beeilte, den erſtern zu erlangen (S. 10.); eben ſo wenig durch die bloß nachträgliche Bemerkung (S. 27.) über die Theilnahme der Geiſtlichen an der weltlichen Jurisdiction. Hier wäre wohl vor Allem an die Erſcheinung zu erinnern geweſen, daß in allen germaniſchen Staaten die Kirche mehr oder minder in ein ähnliches Verhältniß zur Staatsgewalt eintrat. Die Urſache war, daß während des zerfallenden Imperatorenreiches die Kirche in den Beſitz eines großen Theiles der Civilgewalt gelangt war. Als nun die noch rohen deutſchen Völker auf den Trümmern jenes Reiches ihre neuen Staaten gründeten, brachte ihnen die Kirche nicht nur die Reſte der alten Bildung zu, ſondern gewann auch als Inhaberin der Traditionen römiſcher Staatskunſt den Sieg über den rohen Kriegsmuth der Barbaren. In dieſem Uebergewichte politiſchen Verſtandes ſowohl als ſonſtiger höherer Bildung lag der Grund ihrer Herrſchaft, und nicht der ſchwächſte Beweis für die Richtigkeit dieſer Anſicht liegt darin, daß die arianiſche Form, in welcher die überwiegende Mehrzahl der Germanen das Chriſtenthum urſprünglich überkam, entweder überall raſch verdrängt wurde von der

katholiſchen, welcher allein oder vorzugsweiſe jene höhere Bildung eigen war, oder alle die Staaten, die, wie der oſtgothiſche, burgundiſche und vandaliſche, beim Arianismus verharrten, auch ein frühzeitiges Ende nahmen. Bei den urſprünglich katholiſchen Franken, wie bei den vom Arianismus zum Katholicismus frühzeitig übergetretenen Longobarden und Weſtgothen findet ſich nun zwar das geiſtliche Element in ſeinem Eingreifen ins Politiſche ſehr ungleichmäßig entwickelt und nur die letztern bieten in Rückſicht auf Klerokratie eine Parallele zu den Angelſachſen. Aber bei den Franken erklärt ſich die Ermäßigung der Klerokratie genügend aus der überwiegenden Maſſe noch durchaus heidniſcher Volkstheile, welche der fränkiſche Staat dieſſeits des Rheines in den Alemannen, Thüringern u. a. noch während der ganzen merowingiſchen Periode in ſich ſchloß und die dem Staate eine Innenentwickelung im obigen Sinne nicht verſtattete. Bei den Longobarden aber hemmte dieſen Entwickelungsproceß das zu nahe politiſch nachbarliche Verhältniß zu Rom, indem das politiſche zu oft und ſtark das kirchliche Intereſſe durchkreuzte und weder den Staat je zu jener unbefangenen Hingebung an den Klerus, noch letztern zu jener Devotion gegen Rom gelangen ließ, durch welche ſich Weſtgothen und Angelſachſen in der Geſchichte bemerklich machen. Nur in dieſen entferntern, inſulariſch und peninſulariſch abgeſchloſſenen Reichen eröffnete ſich für den katholiſchen Klerus und für Rom ein Raum unbeſchränkten Waltens, kam eine völlige Aufnahme des Staates in die Kirche zu Stande. In beiden begegnen uns die gleichen Erſcheinungen von mönchiſchen Königen oder Königsherrſchaft übenden Mönchen, die dem angelſächſiſchen wie dem weſtgothiſchen Staate eigen iſt und den endlichen Ruin beider herbeizuführen am meiſten beitrug. Dieſes fortdauernde unmittelbare Unterſtelltſeyn unter Rom und die Vorherrſchaft des klerikaliſchen Princips erhellt aber nicht bloß aus der Reihe von neun angelſächſiſchen Königen, die ſich im

Laufe zweier Jahrhunderte in die Kloſterzelle zurückzogen, nicht bloß aus dem Beſtehen eines angelſächſiſchen Seminars in Rom, ſondern auch aus der Art von Ergebenheit, welche die zahlreichen angelſächſiſchen Miſſionäre in Deutſchland, wie Willibrord, Winfried, Gregor von Utrecht, ſpäter der gelehrte Alcuin, dem römiſchen Stuhle bewieſen; ferner aus dem von König Ethelwolf dem Klerus 854 ertheilten überaus günſtigen Freibriefe, der Stiftung einer ſelbſt für jene Zeiten ungewöhnlichen Anzahl von Klöſtern, den enormen Güterſchenkungen der Könige an die Kirche, dem Peterspfennig und dem Umſtand, daß in England ſchon gegen Ende des zehnten Jahrhunderts durch eine römiſche Bulle jene wichtige Maßregel durchgeſetzt werden konnte, welche den Kitt des hierarchiſchen Syſtems bildet, nämlich die Einführung des Prieſtercölibats.

Zwar fuhr Rom fort, in ſeinem Verhältniſſe zur angelſächſiſchen Kirche ſich mit jener klugen Condeſcendenz zum Nationalen zu benehmen, die ſich ſchon in Gregor's des Großen Miſſionsinſtruction an Auguſtin erkennen läßt und die wir es ebenfalls wieder in Spanien und gewiſſen Grenzdiſtricten beobachten ſehen, über welche die Curie mit den Patriarchen von Konſtantinopel in Streit lag. Es geſtattete den Gebrauch der Landesſprache beim Gottesdienſt. Seine Herrſchaft war ſo ziemlich eine patriarchaliſch milde, ſchonende. Aber auch England ſollte die ſtrictere Entwickelung, welche unterdeſſen das römiſche Princip auf dem Continent erfahren hatte, kennen lernen. Treffend zeigt der Verfaſſer, wie dieß durch eine Wendung der Dinge herbeigeführt ward, von der man eher eine Befreiung Englands aus den Banden Roms hätte erwarten ſollen. Seit der normänniſchen Beſitznahme beſetzte nämlich Wilhelm der Eroberer theils aus politiſchen Gründen, theils aus Vorliebe die wichtigſten engliſchen Pfründen mit normänniſchen, aus Frankreich herübergezogenen Geiſtlichen. Durch ſie wurden die Ueberlieferungen des alten angelſächſiſchen Kirchen-

thums verdrängt und die Kirche Englands beſonders unter den Auſpicien des berühmten Erzbiſchofs Lanfranc von Canterbury zu jener Conformität mit der lateiniſchen Kirche des Continents gebracht, an welche man in Frankreich bereits gewöhnt war. Auch in der Folge trug der Gang der normänniſchen Regierungspolitik gerade durch die Maßregeln, durch welche er des klerikaliſchen Princips Herr zu werden trachtete, am meiſten dazu bei, das römiſche Syſtem zu befeſtigen. Der von den nur ſelten in Geſinnung edeln, an Charakter bedeutenden Königen frei gewählte höhere Klerus wurde durch die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen jener um ſo ſtärker auf die römiſche Seite hinüber gedrängt. So konnte es dem berühmten Anſelm von Canterbury, begünſtigt durch die von den Kreuzzügen hervorgerufene Zeitſtimmung, gelingen, den Königen 1166 das von Wilhelm einſt ſelbſt einem Gregor VII. gegenüber feſt behauptete Inveſtiturrecht in der Hauptſache wieder abzuringen. Auch die folgenden Könige waren mit den gleichen Beſtrebungen nicht glücklicher, wie der Streit des wackern Heinrich II. mit Thomas Becket und die Schickſale des elenden Johann ohne Land beweiſen. Seine Tyrannei brachte es dahin, daß England nun förmlich ein Lehen des römiſchen Stuhls wurde. In der magna charta, die vom Volke dieſem König abgezwungen wurde, erlangte England zwar die Grundlage ſeiner nachmaligen freien Staatsverfaſſung, aber auch die Hierarchie eine Unabhängigkeit, welche nichts mehr zu wünſchen übrig ließ. Die Folgen der Siege, welche Rom in England davon getragen, zeigten ſich in ihrer ſchrecklichſten Geſtalt beſonders unter Heinrich III. Unter dieſem kraft- und charakterloſen König erduldete England den ſchwerſten Druck und die furchtbarſten Erpreſſungen ſowohl von Seiten des Königs und ſeiner fremden Günſtlinge, als von Seiten des Papſtes und ſeiner italieniſchen Creaturen, welche die einträglichſten Stellen der engliſchen Kirche füllten. Zu dem Aufwand, den der Kampf mit den Hohenſtaufen, die Hofhaltungen

der Päpſte im 14. und 15. Jahrhundert erforderten, wurde vor Allen England durch italieniſche, vom Papſte geſendete Wucherer aufs ſchamloſeſte gebrandſchatzt. Früher als anderwärts und nachdrücklicher beginnen in Folge deſſen aber in England auch die Reactionsbeſtrebungen wider das päpſtliche Syſtem. Sie gelingen aber nur, indem der Klerus, jetzt in ſeinen Intereſſen ſelbſt durch Rom bedroht, unter den Eduarden ſich wieder enger an König und Nation anſchließt. So wird ſchon im 13. Jahrhundert der Peterspfennig reducirt; dann werden die übrigen Geldforderungen Roms an das Reich, Proviſionen, Reſervationen ermäßigt. Später gibt ſich dieſe Reaction zu erkennen in den antihierarchiſchen Regungen des im 14. u. 15. Jahrhundert durch die Könige ſelbſt erhobenen und mächtig emporſtrebenden dritten Standes, durch die polemiſche Richtung der ſpätern Scholaſtik in Okkam und Wycliffe's Reformationsverſuche.

Weniger befriedigend als die Zeichnung der kirchlich-politiſchen Verhältniſſe Englands im Mittelalter iſt des Verfaſſers Charakteriſtik einzelner Partien des geiſtigen Lebens ausgefallen. Was zunächſt von S. 55. an folgt, iſt theils zu vag und oft nicht frei von innern Widerſprüchen, theils entſchieden irrig. Er ſchildert die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums und das, was die altbritiſche Kirche von ihrem Charakter an ſich trug, viel zu frei von dogmatiſirendem Intereſſe, vorlauter Speculation und geſetzgebendem Autoritätsweſen in Glaubensſachen. Diejenige Naivetät des frommen Glaubens, welche ſich der Verfaſſer vorſtellt, war zur Zeit des angelſächſiſchen Einbruchs um die Mitte des fünften Jahrhunderts gewiß auch in Britannien nicht mehr vorhanden, ſo weit es auch dem eigentlichen Schauplatze der damaligen dogmatiſchen Weltbewegung örtlich entrückt war. Auch von der angelſächſiſchen Theologie bekommen wir kein deutliches und richtiges Bild. Zwar ſchreibt der Verfaſſer derſelben jenes dogmatiſch-ſpeculative Intereſſe zu, welches er in der chriſtlichen Kirche überhaupt erſt nach den Stürmen der Völkerwanderung erwachen läßt,

vindicirt ihr aber zugleich eine durch das drohende Geſpenſt der Häreſie noch unbeirrte Freiheit der ſpeculativen Vernunft. Als Repräſentant dieſes freiern Sinnes wird Joh. Scotus Erigena kenntlich gemacht, den der Verfaſſer zwar dem phantaſiereichen Irland zunächſt zuweiſt, jedoch nach S. 58. auch als Träger des angelſächſiſchen Geiſtes geltend machen möchte. In allem dieſem hat nun der Verfaſſer die Geſchichte entſchieden gegen ſich. Denn Scotus Erigena iſt ein philoſophiſch-theologiſches Phänomen, einzig in ſeiner Art, welches ſich, wenn irgend bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten über ſeine Bildungsgeſchichte, doch nur aus der gleichfalls in geſchichtlichem Dunkel liegenden irländiſchen, aber wohl von der griechiſchen Kirche her genährten und mit dem dortigen regen Speculationsgeiſt erfüllten Bildungsgruppe erklären läßt. Zur angelſächſiſchen Theologie aber bildet keine Denkweiſe einen ſo ſtarken Gegenſatz, als die ſeinige. Denn jene iſt ſo ſtarr poſitiv, dogmatiſch traditionell, befangen und unfrei, wie nur irgend eine ſeyn kann. Sie erhebt ſich in einer ziemlichen Anzahl von Repräſentanten, wie Beda, Winfried, Egbert von York, Alcuin und deſſen Gefährten und Schülern im Reiche Karl's des Großen nicht in einem einzigen Stücke über die Geſtalt, welche die Theologie ſeit der Völkerwanderung in den germaniſchen Staaten zunächſt gewann und als deren Repräſentanten uns Caſſiodor und Gregor der Große in Italien, Iſidor von Sevilla in Spanien, Gregor von Tours und einige andere Scribenten in Frankreich gelten können. Es iſt daher auffallend, daß der Verfaſſer jener echten Typen der angelſächſiſchen Geiſtesrichtung auch nicht mit einem Worte gedenkt. Gewiß hätte ihn aber in dieſem Falle die nähere Charakteriſtik eines Winfried und Alcuin auch auf den Punct beſtimmter zurückgeführt, von wo aus das ganze angelſächſiſche Kirchenthum fortwährend ſeine Impulſe erhielt, nämlich auf Rom, ſeine Mutter und beſtändige Vormünderin.

Auch die Schilderung der Scholaſtik mit ihren Gegenſätzen iſt dem Verfaſſer nur den allerallgemeinſten Zügen nach gelungen. Man braucht die durchgängige Botmäßigkeit derſelben gegen das hierarchiſch überwachte Kirchendogma nicht zu beſchönigen und darf doch ihre bedeutenden geiſtigen Eigenſchaften mehr hervorheben, ihre großen Arbeiten auf dem Gebiete des ſpeculativen Denkens gerechter würdigen, als es vom Verfaſſer geſchehen iſt, der ſich freilich an Reinhold's Geſchichte der Philoſophie in dieſer Partie nicht die zuverläſſigſte Führerin gewählt hat. Die Gegenſätze von Nominalismus und Realismus aber hat der Verfaſſer geradezu verkannt, wenn er dem erſtern die generelle Bedeutung einer rationaliſtiſchen Denkart etwa im Sinne Abälard's zuzuſchreiben ſcheint. Abgeſehen von dem noch keineswegs über allen Zweifel erhobenen Verhältniß Abälard's zum Nominalismus, war die nominaliſtiſche Philoſophie an ſich nicht freiſinniger, als die realiſtiſche. Letztere hatte allerdings durch das Anſehen ſtreng hierarchiſcher Perſönlichkeiten, die auf ihrer Seite ſtanden, wie Anſelm, den Argwohn endlich überwunden, der im eilften und zwölften Jahrhunderte noch ſo ziemlich aller Anwendung der Philoſophie auf die Theologie ſich entgegenſtellte; ſie hatte am Ende das Vorurtheil für ſich gewonnen, orthodoxe Philoſophie zu ſeyn. Allein in einem principiell befreundetern Verhältniß zum Kirchendogma, als der Nominalismus, ſtand der Realismus keineswegs. Ja, wenn das Bedrohliche der Philoſophie für die dogmatiſchen Satzungen der Kirche des Mittelalters in dem Vertrauen der philoſophirenden Vernunft zu ſich ſelbſt lag, ſo war der Realismus das entſchieden gefährlichere Princip, weil er in ſeinen beiden Formen, der platoniſchen wie der ariſtoteliſchen, weſentlich auf der Annahme der Identität von Seyn und Denken beruhte. Die Bedeutung des Nominalismus war es nun gerade, dieſe Identität aufgelöſt, durch Geltendmachung einer Art von Empirismus und Senſualismus gewiſſermaßen aller Speculation ein Ende gemacht zu haben. Als Erſchüt-

terung der bisherigen logiſchen Begründung des religiöſen Glaubens war er daher allerdings eine Neuerung, aber nur eine philoſophiſche, keineswegs eine dogmatiſche. Das Princip der unbedingt maßgebenden Autorität der kirchlichen Tradition und der Kirche ſelbſt, auf welchem alle Scholaſtik ruhte, wurde durch ihn nicht in Frage geſtellt und ſollte nicht in Frage geſtellt werden. Beide von philoſophiſcher Anerkennung erſt abhängig zu machen, lag ihm eben ſo fern, als dem Realismus. Vielmehr wie dieſer fortfuhr an der dialektiſchen Selbſtvergewiſſerung über das Dogma der Kirche feſtzuhalten, ſo ſehen wir den Nominalismus dahin neigen, für die durch ihn aufgehobene Zuverläſſigkeit der Dialektik ſich in der Myſtik einen Erſatz zu ſuchen. So konnte es kommen, daß die philoſophiſche Neuerung kirchlich ſehr conſervativ war und umgekehrt die philoſophiſche Orthodoxie gegen die Hierarchie opponirte. Wikleff und Huß waren eifrige Realiſten; Gerſon und die pariſer Theologen, welche zur Verbrennung von Huß ſo eifrig mitwirkten, waren Nominaliſten. Auch Luther war Nominaliſt und hielt gleichwohl an dem auguſtiniſch-anſelmiſchen credo, ut intelligam. Am wenigſten kann es angehen, nach einem Lieblingsgedanken des Verfaſſers aus dem Gegenſatze zwiſchen Nominalismus und Realismus den Gegenſatz angelſächſiſchen und normanniſchen Chriſtenthums herauszubringen. Dürfen ja Alexander von Hales und Duns Scotus eben ſo begründeten Anſpruch auf das Angelſachſenthum machen, als William Okkam.

Mit der Geſchichte Wycliffe's und ſeiner Anhänger, der Lollarden (S. 62—135.), greift der Verfaſſer zuerſt in das Volle der von ihm darzuſtellenden Objecte, und Niemand wird ihm in dieſem Abſchnitt ohne hohe Befriedigung folgen. Er läßt Wycliffe alle Gerechtigkeit widerfahren; aber die Forſchungen des Verfaſſers dienen doch eben ſo ſehr dazu, jeder Ueberſchätzung dieſer vorläuferiſchen Bewegung zu wehren. Sie zeugen gegen eine lange genug vorherrſchende

Anſicht davon, daß auch die reformiſtiſchen Ideen der Wahrheitszeugen des Mittelalters nur ſtufenweiſe ſich entwickelten und Jahrhunderte bedurften, um zu jener Durcharbeitung, Klarheit und Tiefe zu gelangen, in der ſie bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts endlich hervortreten. W.'s Reformſtreben war weſentlich durch die beſondern Verhältniſſe Englands bedingt. Weil kein Land damals in dem Grade von klerikaliſchen und curialiſtiſchen Brandſchatzungen litt, wie dieſes, ſo nahm W.'s Reformeifer von Anfang an eine entſchiedene Richtung auf die Seite des äußern Kirchenthums, gegen Geld und Gut des Klerus. Hierin liegt das Weſentliche der wycliffitiſchen Reform; ihr eigentlicher religiöſer Ideengehalt war bei aller Annäherung an das proteſtantiſche Princip des 16. Jahrhunderts doch im Ganzen noch ſehr unklar, zweideutig; ſelbſt das Schriftprincip wurde von W. vorzugsweiſe nach der vorhin erwähnten Seite in Anwendung gebracht. Wie W. in ſeiner Sittenlehre zu ſeinem Nachtheile ſich noch mehrfach von der ſcholaſtiſchen Caſuiſtik beherrſcht zeigt (S. 107. 125.), ſo war er überhaupt mehr Scholaſtiker, als bibliſcher Theolog. Ja nicht bloß in das ſchultheologiſche, ſondern auch in das juriſtiſche Gewand der Zeit müſſen ſeine Ideen ſich kleiden laſſen. Als Beiſpiel diene die Theorie W.'s von den kirchlichen Gütern, die er als Lehen Gottes betrachtet, welche durch die Felonie der Sünde verloren gehen (S. 94.). Auch ſeine Anhänger, die Lollarden, zeichnen ſich nicht gerade aus durch Entwickelung tieferer religiöſer Ideen. Dem üppigen Reichthume des Klerus wird von ihnen die Idee chriſtlicher Armuth entgegengeſtellt und aus derſelben ein Ideal freieren, reineren Ascetenthums entwickelt, als Gegenbild des entarteten Ascetenthums der Bettelorden. Ueber dieſe Zeitidee hinaus verſteigen ſich die Lollarden nicht weit. Bei dieſem Verharren auf einem beſchränkt äußerlichen Standpuncte nahm daher die Bewegung auch leicht jenen politiſch tumultuariſchen Charakter an, in dem ſie ſich in Cobham und ſchärfer noch im

Bauernkrieg Watt Tyler's und John Bell's ausprägt. Das Verhältniß W.'s zu dieſem Vorläufer des deutſchen Bauernkriegs hätten wir vom Verfaſſer gern beſtimmter gezeichnet geſehen. Im Uebrigen wird man lebhaft an ſpätere reformatoriſche und opponirende Parteien der Kirche Englands, die Quäker und Methodiſten, erinnert und auf die merkwürdige Gleichartigkeit des Volksgeiſtes in ſeinen Kundgebungen unter ziemlich verwandten, wenn ſchon zeitlich auseinander liegenden, Umſtänden zurückgewieſen, wenn man den Verfaſſer (S. 76.) erzählen hört: „Die „armen Prieſter" — ſo nannten ſich die Lollarden — eiferten, ohne die Erlaubniß der geiſtlichen Obern eingeholt zu haben, auf Marktplätzen und Kirchhöfen, auf Feldern und Wieſen, in Flecken und Dörfern vor dem ſchaarenweiſe zuſammenſtrömenden Volke gegen die Entartung der Kirche und den herrſchenden Aberglauben, gegen den heuchleriſchen, allen Sünden fröhnenden Klerus und die erſchlaffende Werkheiligkeit; ſie predigten von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Reform, empfahlen die Zurückführung des reinen Evangeliums ohne traditionelle Zuthaten und wieſen auf die Gnade Gottes als einzige Quelle der Rechtfertigung und auf die heilige Schrift als Norm des Glaubens hin. In einem Zeitalter, wo die Rednerbühne gleich zum öffentlichen Sammelplatze wurde, wo der mündliche Vortrag die einzige Form der Mittheilung an das Volk war und wo Religion und Kirchenthum in alle Verhältniſſe des Lebens eingriff, mußten die Predigten der „armen Prieſter" von großer Wirkung ſeyn."

Einer der intereſſanteſten Abſchnitte des ganzen Werkes iſt der über die humaniſtiſche Bildung in England und ihr wechſelndes Verhältniß zur Idee der kirchlichen Reformation (S. 135—210.). Ausführlich werden vom Verfaſſer Männer gezeichnet wie Erasmus, Cardinal Wolſey, Thomas Morus, beſonders aber der echt engliſche Joh. Colet. Wir kennen kaum ein Geſchichtswerk, welches ſo ſiegreich die vielfach verbreitete Anſicht zu widerlegen geeignet iſt, als

ob die Reformation vorzugsweiſe aus den Antrieben der humaniſtiſchen Kreiſe entſprungen ſey oder unter Leitung der Humaniſten eine günſtigere Entwickelung genommen haben würde, als das hier vorliegende. Es erhellt aus der Darſtellung des Verfaſſers vielmehr, daß der Humanismus an eine eigentliche Reformation ſich nie herangewagt haben würde. „Wohl,“ ſagt der Verfaſſer (S. 170.) von den Humaniſten, „hatten ſie das Alte mit Spott und Satire bekämpft, und ihre Verachtung des herrſchenden Aberglaubens und der mönchiſchen Unwiſſenheit unverhohlen zu erkennen gegeben; aber an dem Beſtehen eines Kirchenſyſtems zu rütteln, das ſo freigebig Wiſſenſchaften und Künſte hegte und förderte, war ihnen nicht in den Sinn gekommen, und von dem Beginnen eines obſcuren deutſchen Mönches erwarteten die vornehmen Humaniſten nicht viel Erſprießliches für ihre Zwecke. Wohl hatten ſie ſich bisher dem großen Bunde der Gelehrten und Gebildeten aller Nationen angeſchloſſen und jeden neuen Bekämpfer des morſchen Syſtems mit Beifall begrüßt; als aber dieſes Neue ſo mächtig um ſich griff, daß es herrſchend zu werden drohte, als die freien Anſichten nicht mehr Sondergut einer bevorzugten Claſſe blieben, ſondern ins Leben übergingen, und als die neue Wiſſenſchaft der katholiſchen Kirche, die durch jene nur für die Gebildeten gereinigt werden ſollte, den Untergang drohte, da zogen ſie ſich allmählich zurück und verwarfen die Reſultate der Beſtrebungen, an denen ſie ſelbſt ſo thätigen Antheil genommen hatten. Männer von ſolcher Geſinnung gibt es in allen bewegten Zeiten u. ſ. w.“ Die engliſchen Humaniſten wurden zuerſt durch Luther's Schriftſtellerei gegen ihren Gönner, König Heinrich VIII., — deren keineswegs tadelfreie Seiten der Verfaſſer mit muſterhafter Unparteilichkeit, aber auch mit eben ſo großer Billigkeit beurtheilt — wider die deutſche Reformation in Harniſch gebracht. Erasmus mußte, wie der Verfaſſer zeigt, beſonders auf engliſche Anregung hin endlich ſich entſchließen, gegen Luther

zu ſchreiben, wenn er nämlich nicht Gefahr laufen wollte, einer engliſchen Penſion verluſtig zu gehen (S. 188.). Am Ende aber wurden die freigeſinnten Humaniſten, wie z. B. Thomas Morus, die grauſamſten Verfolger der reformatoriſchen Regungen im engliſchen Volke, der durch Luther neu belebten Traditionen des Lollardismus in den niedern und mittlern Ständen der Nation.

Aus Mangel an Raum müſſen wir uns verſagen, dem Verfaſſer in ſeiner Beſchreibung der erſten Märtyrer und Bekenner des evangeliſchen Glaubens in England zu folgen. Daß derſelbe ſeit Luther's Auftreten in England nicht raſchere Fortſchritte machte und allgemeinere Wurzeln ſchlug, begründet der Verfaſſer (S. 175.) treffend durch Hinweiſung auf die in England verhältnißmäßig ſehr zurückgebliebene Entwickelung des ſtädtiſchen Bürgerſtandes, welcher in Deutſchland und überhaupt auf dem Continent am meiſten Sinn und Empfänglichkeit für die Lehren der Reformatoren zeigte und ſie durch ſeine im Laufe der Jahrhunderte erworbene politiſche Selbſtändigkeit zu ſchützen im Stande war. Macht, Einfluß, Reichthum, Bildung waren in England faſt ausſchließlich im Beſitz von Adel und Geiſtlichkeit und dieſe beiden Stände zu Anfang des 16. Jahrhunderts wiederum großentheils abhängig von der ſtarken monarchiſchen Gewalt der Könige. Auch hatten die Verirrungen des Lollardismus jedes Reformbeſtreben von unten auf den bevorrechteten Ständen voraus verdächtig gemacht und gerade ſie, ſonſt im Beſitze der höhern Einſicht, ſuchten ſich daher vor jedem Verdacht einer Verbindung mit den Beſtrebungen des Continents fern zu halten. So konnte die Reformation in England zunächſt nur unter Aegide des Königthums durchdringen, blieb aber eben darum auch auf die Entwickelung beſchränkt, die ihr das Königthum jeweilig verſtattete. Natürlich iſt daher auch vom Verfaſſer dem Eingreifen Heinrich's VIII. in den Gang der Reformation bei Weitem der größte Raum gewidmet. Wir dürfen den Anlaß, den die

berüchtigte Eheſcheidungsangelegenheit dem Könige zum Bruch mit Rom gab, als bekannt vorausſetzen und haben nur die ausführliche, diplomatiſch genaue und doch ſtets überſichtlich klare Auseinanderſetzung, welche der Verfaſſer von dieſem verwickelten Handel gibt, den Leſern angelegentlich zu empfehlen. Einzig gewiſſe Puncte erlauben wir uns hier beſonders hervorzuheben.

Wir verdanken dem Verfaſſer zunächſt eine genauere Charakteriſtik Heinrich's VIII., den man, um nicht ungerecht zu werden, nach den verſchiedenen Perioden ſeiner Regierung beurtheilen muß. In den zwei erſten Decennien derſelben unter der Leitung des Cardinals Wolſey folgte er der Richtung des Jahrhunderts und dem Beiſpiele der übrigen europäiſchen Potentaten, unter denen er durch perſönliche Eigenſchaften und Empfänglichkeit für die edlern Elemente der Zeit einen ausgezeichneten Rang einnahm. Seine ſchöne Geſtalt, ſeine Gewandtheit in allen körperlichen Künſten, ſeine geiſtige Bildung blendeten die Augen ſeiner Unterthanen und gewannen ihm alle Herzen, ſo daß die Schriftſteller jener Zeit das überſchwenglichſte Lob über ihn ausgoſſen, was damals noch nicht bloße Schmeichelei war. Zwar äußerten ſich damals ſchon die hervorſtechenden Eigenſchaften ſeiner Natur, Sinnlichkeit, Stolz und autokratiſche Herrſchſucht, aber noch mit Mäßigung. Dem Monarchen kam es ſehr zu Statten, daß die Nation aus Haß gegen Wolſey Alles, was Rühmliches im Felde oder zu Hauſe geſchah, ihm, die Steuernlaſt aber und die Unterdrückung der Freiheiten dem Günſtlinge zuſchrieb. Erſt Wolſey's Fall und das Zerwürfniß mit Rom leitete eine neue Epoche ein. In der Leidenſchaft für Anna Boleyn ſteigerte ſich ſeine Sinnlichkeit zum ſchrecklichſten Laſter, welches denn in der Folge auch alle übrigen böſen Keime in ihm zur volleſten Entwickelung brachte. Heinrich's Skrupel wegen der Rechtmäßigkeit ſeiner erſten Ehe mit Katharina von Arragonien, die er als Hauptgrund ſeines Eheſcheidungsbegehrens auf-

ſtellte, werden gewöhnlich als nur fingirte angeſehen. Der Verfaſſer, ohne zu verhehlen, wie großen Antheil an dem lebhaften Wiedererwachen derſelben die obige neue Leidenſchaft hatte, ſo wie der Wunſch, einen ihm bisher verſagten männlichen Thronerben zu erhalten, beweiſt das Gegentheil (S. 214. 218. 256. 284.). Schon bei Schließung der erſten Ehe waren ſie vorhanden und befeſtigten ſich ſpäter durch des Königs bekannte Vorliebe für Thomas von Aquino, der nach 3 Moſ. 18, 16. ſolche Ehen entſchieden verwarf. Schon als die Unterhandlungen mit dem römiſchen Stuhle im vollen Gange waren, war der König oft wieder nachdenkend und unſchlüſſig in der Sache, und ſo ſehr war ihm daran gelegen, ſeine Gewiſſensbedenken durch eine vollgültige Autorität beſchwichtigen zu können, daß der ſonſt ſo heftige und leidenſchaftliche Monarch über fünf Jahre mit unendlicher Geduld eine gütliche Löſung der Frage abwartete, bevor er ſeine Verbindung mit Anna vollzog, — ein Nebeneinander von roher, ſündiger Begier und Gewiſſenhaftigkeit, wie es auch ſonſt in der Geſchichte leider nicht ſelten vorkommt und für die tiefere religiöſe Pſychologie kein Räthſel iſt.

Ueber die moraliſche Beurtheilung der Eheſcheidungsangelegenheit des Königs, in ihrem ganzen Zuſammenhange betrachtet, kann heutzutage kein Zweifel obwalten. Dagegen vom Geſichtspunct des poſitiven Rechtes jener Zeit war die Frage höchſt verwickelt und allerdings die ganz entgegengeſetzte Beurtheilung möglich, welche ſie wirklich gefunden hat. Eine ſummariſche Zuſammenſtellung der Gründe pro et contra bitten wir bei dem Verfaſſer (S. 253 ff.) nachzuleſen. Ueber die vom König aller Orten eingeleiteten Verhandlungen über die Gültigkeit ſeiner erſten Ehe und die Zuläſſigkeit einer Scheidung ſtellt der Verfaſſer (S. 252.) folgende Reſultate zuſammen: 1) die engliſchen Univerſitäten waren im Ganzen der Scheidung abgeneigt aus Furcht vor Beförderung der Reformation, wenn Anna, die der evan=

geliſchen Lehre geneigt war, Königin würde; ferner aus Theilnahme für die unglückliche Katharina und aus Mißbilligung der Motive des Königs; 2) das Ausland war der Majorität nach für eine Trennung der unerlaubten Ehe; 3) die Gründe, die gegen eine ſolche Heirath vorgebracht wurden, waren ſo gewichtig, daß man allenthalben, auch wo man nicht für die Zulaſſung der Scheidung ſtimmte, doch die Ehe ſelbſt nach göttlichen und natürlichen Geboten für unerlaubt hielt und die päpſtliche Diſpenſation als unzuläſſig bezeichnete; 4) die königlichen Unterhändler gaben meiſtens für die Gutachten größere oder kleinere Summen, die jedoch eben ſowohl als Honorar für ihre Mühe, wie als Verſuch einer Beſtechung ausgelegt werden konnten; 5) die kaiſerliche Partei wendete ähnliche Mittel an, um Urtheile zu Gunſten einer Scheidung zu unterdrücken und die entgegengeſetzte Anſicht verfechten zu laſſen, und wurde darin durch den päpſtlichen Einfluß unterſtützt. Die ſchweizer Reformatoren erklärten das Geſetz im Leviticus für allgemein bindend und eine Ehe zwiſchen Schwager und Schwägerin für eben ſo unerlaubt, als in den übrigen an demſelben Ort erwähnten nähern Verwandtſchaftsgraden. Luther und Melanchthon dagegen fanden zwar eine ſolche Ehe ebenfalls den göttlichen und menſchlichen Geſetzen entgegen, waren aber mit dem Papſt und der Partei des die Rechte ſeiner Tante ſchützenden Kaiſers gegen eine Eheſcheidung; ja Luther war ſogar geneigt, in den Ausweg zu willigen, den der P a p ſt dem engliſchen Geſandten vorſchlug: Pontifex secreto mihi proposuit conditionem huiusmodi: concedi posse vestrae Maiestati, ut duas uxores habeat — — quod et Caesareanos quaerere et procurare audio. Wenn daher auf die deutſchen Reformatoren wegen der von ihnen zugelaſſenen Doppelehe des Landgrafen von Heſſen fortwährend ein gerechter Tadel gehäuft wird, ſo mögen wenigſtens die römiſchen Tadler Fälle, wie den vorliegenden, nicht gänzlich überſehen. Ueberhaupt trifft ſowohl Papſt

Clemens VII., als Paul III. aufs Stärkſte der Vorwurf, in dieſer Angelegenheit keineswegs nach dem Beiſpiele mancher Vorgänger muthvoll die Sache einer unglücklichen Frau, die Heiligkeit der Ehe verfochten, den Standpunct, der von ihnen ſpäter für den allein richtigen erklärt wurde, unverrückbar feſtgehalten zu haben. Ihr ganzes Verhalten war vielmehr fortwährend ein Diplomatiſiren der unwürdigſten Art (vgl. S. 218. 244. 252. 276. 288. 290. 292. 319. 403.).

Ueberaus lehrreich zeigt der Verfaſſer, wie dem noch immer zwiſchen der Stimme des Gewiſſens und dem Zuge der Leidenſchaft hin und her ſchwankenden Könige durch Thomas Cromwell in den macchiavelliſtiſchen Lehren von der durch kein Geſetz bedingten Omnipotenz der Könige ein willkommener Ausweg eröffnet ward (S. 260.). Nach dem vollendeten Bruche mit Rom war der Damm, den Religion und Superſtition den Gelüſten des Königs entgegengeſetzt hatten, überhaupt durchbrochen. Die arge Seite ſeines Weſens, bisher zurücktretend hinter manche gute, wenigſtens glänzende Eigenſchaften, entfaltete ſich unverhüllt und in reißender Progreſſion. „Die Fehler ſeiner Natur," ſagt der Verfaſſer (S. 584.), „arteten jetzt in Laſter aus. Die Sinnlichkeit ſteigerte ſich zu einer ſchrecklichen Leidenſchaft, der er ſeine Frauen, ſeine Freunde und ſeine Günſtlinge zum Opfer brachte. Sein Stolz erfuhr durch ſeine römiſchen Widerſacher (vgl. über den unerhörten Ton der päpſtlichen Bannbulle S. 343.) und beſonders durch Cardinal Pole (der in ſeiner fulminanten Schrift gegen Heinrich die Vereitelung eigener glänzender Ausſichten auf die Thronfolge in England zu rächen hatte, S. 354 ff.) eine ſo furchtbare Beleidigung, daß er dadurch nicht nur zur blutigſten Verfolgung Aller, die mit dieſen in Verbindung ſtanden oder gegen den römiſchen Biſchof noch einige Anhänglichkeit und Pietät zeigten, gereizt wurde, ſondern daß auch von dieſer Zeit an ein finſteres Mißtrauen in ihm Wurzel faßte und unzählige Opfer forderte. Seine Herrſchſucht endlich artete in Tyrannei aus;

denn da er nicht den geringſten Widerſpruch ertragen konnte, bei ſeinen kirchlichen und religiöſen Neuerungen aber fortwährend auf widerſtrebende Elemente ſtieß, ſo wurde jede abweichende Richtung von der ſchmalen orthodoxen Linie mit blutiger Strenge geahndet und die Willkür zuletzt zum Geſetz erhoben. Seine kirchlichen Reformen floſſen größtentheils aus dieſen Leidenſchaften. Sinnlichkeit und Stolz waren die Haupttriebfedern bei der Abrogation des päpſtlichen Primats und der Einführung der königlichen Suprematie; Genußſucht, die in Verſchwendung ausartete und zu ihrer Befriedigung große Reichthümer forderte, und Rachſucht wegen der Bekämpfung ſeiner neuen kirchlichen Autorität bewirkten die Auflöſung der Klöſter, und ſein deſpotiſcher Sinn führte ihn zu den arbiträren Beſtimmungen über Religion und Kirche, die in dem ſchrecklichen Statut der ſechs Blutartikel ihren Culminationspunct hatten." In der That verrieth es ganz die wahnſinnige Eitelkeit eines orientaliſchen Deſpoten, wenn Heinrich in der Vorrede zu der 1535 herausgegebenen lateiniſchen Bibel erklären ließ, „durch die neue Stellung ſey der König berufen, an Gottes Statt Kirche und Staat zu regieren, er ſey im Reiche, was die Seele im Körper und die Sonne im Weltall, Gottes Ebenbild auf Erden, daher man auch von ſeinen Geboten, die mit den göttlichen eins wären, um keines Fingers Breite abweichen dürfe." Und wirklich iſt, ſeitdem ſich Heinrich zum Oberhaupte der Kirche unter Chriſtus aufwarf, die ganze Kirchen- und Staatsgeſchichte Englands unter ihm nur eine orientaliſche Hofgeſchichte. Unter dem Deckmantel der fürchterlichſten Heuchelei muß ſowohl die anwachſende proteſtantiſche Partei am Hofe: Cromwell, Crammner, Barnes, Garet, Jerome, als die dem römiſchen Glauben treu bleibende: Norfolk, Gardiner, Bonner, Audley, Wriothesley, ihre wahren Geſinnungen verbergen, weil beide gleich ſehr vor dem fürchterlichen Könige zu erzittern haben und gleich häufig von deſſen ſtets aufgehobenem Henkerbeile

wirklich getroffen werden. Selbſt aber in dieſem Zuſtande nimmt ein geheimer Intriguenkrieg beider Parteien gegen einander ſeinen Fortgang, indem jede derſelben eine augenblickliche perſönliche Vor- oder Abneigung des Deſpoten zu ihrem Vortheil und zum Schaden der andern zu benutzen ſucht. Vornehmlich aber bezeichnete, ſeitdem Anna Boleyn als Opfer einer Cabale der römiſchen Partei gefallen war, jede der folgenden Vermählungen des Königs den momentan günſtigern Stand des einen oder andern Princips am Hofe, während ganz in der Stille die reinere evangeliſche Lehre im Volke allmählich mehr an, freilich noch oft blutgetränktem, Boden gewinnt.

Dieß ſind die Phaſen, zwiſchen denen die Reformation Englands in ihren Anfängen ſich hindurchbewegt. Eine Ueberſicht über den Gang des Parteigetriebes zu geben, iſt, ohne weitläufiger zu werden, als wir ſeyn dürfen, nicht möglich. Wohl aber iſt es höchſt wichtig und lohnend, demſelben Schritt für Schritt zu folgen, und der Verfaſſer hat ſich durch ſeine höchſt fleißige und genaue Darſtellung dieſer Periode den größten Anſpruch auf den Dank aller derer erworben, denen es um eine gründliche Kenntniß der engliſchen Kirchenzuſtände, auch nach ihrer ſpätern Entwickelung, zu thun iſt. Denn ſchon in der Periode Heinrich's treten die Züge deutlich hervor, welche nachher den feſtſtehenden Typus des engliſchen Staatskirchenthums ausmachen. Wir rechnen hieher das Verflochtenſeyn des zeitlichen Intereſſes der Großen mit einer beſtimmten äußern Formation des Kirchenthums; das Forterben unproteſtantiſcher, hierarchiſcher Vorſtellungen von der Kirche in der beibehaltenen hierarchiſchen Form; das Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt und die ſuperſtitiöſe Verehrung gegen die Perſon des Königs, die unter dem Klerus beſonders in der ſtuart'ſchen Periode hervortritt; die eigenthümliche Betonung der Katholicität und die ſteten Anſprüche darauf neben dem ausgebildetſten kirchlichen Nationalſtolze; die eigenthümliche Faſſung einzelner

Dogmen und die Vorliebe für gewiſſe Formen des Gottesdienſtes. Offenbar war durch die Maßnahmen Heinrich's in Sachen der Reformation für die letztere bereits ein ſo viel verſchlungener Knoten geſchürzt, daß Eduard und Eliſabeth, wenn ſie auch einen entſchiedenern Willen dazu gehabt hätten, nicht mehr freie Hand behalten haben würden, die engliſche Kirche dem Muſter des continentalen Proteſtantismus vollſtändiger zuzubilden.

Indem wir dem Herrn Verfaſſer für die höchſt gewinnvolle und verdienſtliche Bereicherung danken, welche durch ſein Werk unſerer kirchengeſchichtlichen Litteratur zu Theil geworden iſt, drücken wir zugleich den Wunſch aus, daß die Fortſetzung nicht allzu lange möge auf ſich warten laſſen.

Bern.

Hundeshagen.

# Ueberſichten.

Digitized by Google

# Ueberſicht
## der kirchlich-ſtatiſtiſchen Litteratur
## aus den Jahren 1842 bis 1846.

Von

**D. Julius Wiggers,**

außerordentlichem Profeſſor zu Roſtock.

---

Der erſte Band meiner kirchlichen Statiſtik (kirchliche Statiſtik oder Darſtellung der geſammten chriſtlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußeren und inneren Zuſtande. Hamburg und Gotha, Verlag von Fr. u. Andr. Perthes. 1842. 1843. 2 Bde. 8.) vollendet nächſtens das fünfte Jahr ſeines öffentlichen Daſeyns. Je weniger ich ſelbſt der Erwartung mich hingeben durfte, daß das Werk in ſeiner vorliegenden Geſtalt nicht der Mängel und Gebrechen noch viele an ſich trage, je inniger ich von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß die Neuheit und Schwierigkeit dieſer theologiſchen Wiſſenſchaft ſie erſt im Verlaufe der Zeit zu demjenigen Grade der Ausbildung gelangen laſſen werde, durch welchen ſie mit ihren älteren Schweſtern auf gleiche Linie erhoben wird, deſto unbefangenern und ruhigeren Sinnes konnte ich der Stimme der Kritik entgegenſehen. Ich habe im Allgemeinen nicht Urſache, mit der Aufnahme

des Werkes unzufrieden zu ſeyn. Daſſelbe iſt in den vielen Zeitſchriften, in welchen man es beachtet und einer Beſprechung unterzogen hat, faſt überall mit Wohlwollen und mit dem anerkennenden Urtheile aufgenommen worden, daß es in befriedigender Weiſe die Löſung der hohen Aufgabe angebahnt habe. Auch habe ich der öffentlichen Kritik mannichfache Anregung zu erneuerter Erwägung ſowohl der dogmatiſchen Grundlage als auch der wiſſenſchaftlichen Anordnung und Eintheilung meiner kirchlichen Statiſtik und vielfältige Belehrung und Berichtigung im Einzelnen zu verdanken. Sollte ich die Freude erleben, mich einmal zur Veranſtaltung einer neuen Auflage aufgefordert zu ſehen, ſo hoffe ich, dem Buche eine Geſtalt zu geben, welche neben den Merkmalen einer dem Gegenſtande unausgeſetzt zugewandten Forſchung den von der Macht der Kritik geübten Einfluß genügend vor Augen ſtellen wird. Den Beifall Aller jemals zu erwerben, würde zumal bei einem Gegenſtande von der Art der kirchlichen Statiſtik eine ſehr übel begründete Hoffnung ſeyn. Von dem geiſtigen Kampfe, welcher unſere ganze Zeit bewegt, wird das Urtheil über ein Werk am wenigſten unberührt bleiben können, welches durch das Gericht, das es ſeiner Natur nach über die Gegenwart hält, eine Menge von kirchlicher, theologiſcher, patriotiſcher und individueller Empfindlichkeit in Aufregung und wider ſich in Harniſch bringen muß. Dazu kommt, daß es gewiſſe Richtungen und Beſtrebungen in unſerer heurigen theologiſchen und kirchlichen Welt gibt, welche ſich ſo ſehr von dem wiſſenſchaftlichen Gemeinweſen abgeſondert haben, daß der geiſtige Verkehr mit ihnen nur mit größter Schwierigkeit aufrecht erhalten und fortgeſetzt werden kann und oft kaum noch die Möglichkeit des ſprachlichen Verſtändniſſes ihnen übrig geblieben zu ſeyn ſcheint. Auch meinem Werke hat es an einzelnen Stimmen nicht gefehlt, deren Urtheil eine Verſchiedenheit wiſſenſchaftlicher Anſchauung und Sprache bekundet, welche der Hoffnung auf Ver-

ſtändigung keinen Raum läßt. Ich habe das herbe Gefühl, welches Mißverſtändniſſe von ſo hoffnungsloſer Art in mir erregten, auf jeden Vertheidigungsverſuch verzichtend, in Geduld und Stille ertragen und will auch an dieſem Orte mein bisheriges Schweigen nicht brechen. Nur gegen eine der Kritiken, über deren Unbilligkeit ich mich zu beklagen habe, will ich mir hier ein kurzes Gegenwort erlauben, eben weil ſie bei aller Heftigkeit, mit welcher ſie auftritt, doch die Spuren einer gemeinſamen Grundlage an ſich trägt, welche als die Bedingung gegenſeitigen Verſtändniſſes mir eben Muth macht, mich mit dem Verfaſſer in eine Erörterung einzulaſſen. Ich meine die „Hamburg — D. Ritter" unterzeichnete Kritik in der N. Jen. Allg. L.=Z. (1846. Jun. Nr. 149 f.). In dieſer hat jedenfalls eine vorgefaßte Meinung die Feder geführt und den Verfaſſer in meinem Werke Gedanken und Tendenzen finden laſſen, welche bei einer unbefangenen Auffaſſung und Würdigung meiner Worte ihm ſelbſt als in denſelben nicht enthalten hätten erſcheinen müſſen. Nur auf dieſe Weiſe erklären ſich neben vielen anderen Ausſtellungen die mit leidenſchaftlicher Erregtheit vorgetragenen Bemerkungen, welche gleich zu Anfange der Recenſion durch meine Charakteriſtik der drei Hauptkirchengemeinſchaften hervorgerufen werden. Dieſe Charakteriſtik lautet alſo (K. Statiſtik I, 31.): „Die morgenländiſche Kirche iſt die erſtarrte Kirche des Alterthums; die römiſche Kirche die herrſchſüchtige Kirche des Mittelalters; die evangeliſche Kirche die auf dem Grunde des Alterthums und Mittelalters lebendig ſich fortbewegende Kirche; die erſte die ungebildete, die zweite die verbildete, die dritte die einzig und wahrhaft geſchichtlich gebildete." Ich gebe zu, daß ich den mir vorſchwebenden Gedanken auf einen noch präciſeren Ausdruck hätte bringen können; auch würde ich ohne Zweifel wohl gethan haben, die hier gegebene, übrigens keineswegs neue oder ungewöhnliche Auffaſſung der Eigenthümlichkeit der drei großen Kirchengemeinſchaften etwas ausführlicher

zu entwickeln. Vielleicht werde ich bald Gelegenheit haben, an einem andern Orte das hier Verſäumte nachzuholen und namentlich über meine Auffaſſung der römiſchen und der evangeliſchen Kirche nach ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe mich weitläufiger zu erklären, als es in dem angeführten Satze und in dem übrigen Theile des Paragraphen, aus welchem die Worte entnommen ſind, geſchehen iſt. Keinenfalls aber glaube ich durch die Kürze meiner Darſtellung eine ſo gänzliche Entſtellung meiner Anſicht verſchuldet zu haben, wie ſie aus folgenden der angeführten Stelle ſich anſchließenden Sätzen hervorgeht: „Iſt das die Vorſtellung von ſeiner Kirche, die dem echten Lutheraner vor der Seele ſchwebt? Das Alterthum alſo (ein ſehr vieldeutiger Begriff!), ja das Mittelalter wäre der Grund, auf welchem Luther ſie errichtet hat? Wahrlich, man muß erſtaunen, wie ein lutheriſcher Theolog, der ſich dieſes Namens ſo zuverſichtlich rühmt, das Wort hat nicht finden oder verſchweigen können, das keinem unſerer ſchlichteſten Gemeindeglieder fehlen wird, wenn wir ſie fragen, was der evangeliſchen Kirche eigenthümliches Kennzeichen ſey. Nicht ſein geſchichtlicher Sinn hat Luther zum Schöpfer der neuen Zeit gemacht; nicht ſeine Kunde des kirchlichen Alterthums, geſchweige des Mittelalters, hat ihn zu ſeinem Werke begeiſtert; ſie ſchuf ihm nur Schmerz und Pein, bis ſein Erlöſungsmorgen erſchien: auf das Wort Gottes allein gründete er des Geiſtes und der Wahrheit unvergänglichen Dom, und er ahnte wohl nicht, daß ſeine ernſte Warnung, es ſtehen zu laſſen, ſich nach dreihundert Jahren gegen die kehren würde, die da wähnen, ſeine treueſten Bekenner zu ſeyn.“ Hier wird mir alſo die Anſicht untergelegt, als ſey Luther durch ſeinen geſchichtlichen Sinn oder durch ſeine Kunde des kirchlichen Alterthums und Mittelalters zu ſeinem Werke begeiſtert worden, eine Anſicht, über welche ſich ein wenig zu verwundern ich allerdings dem Verfaſſer wohl geſtatten müßte. Aber was in meinen Worten gibt ihm zu

einer ſo ſeltſamen Unterſtellung auch nur einen Schimmer des Rechts? Luther's geſchieht nicht einmal Erwähnung in meinem Satze, und ſo hoch ich von ihm denke, ſo würde ich doch, auch wenn er allein der Führer der reformatoriſchen Bewegung in der Kirche geweſen wäre, was er doch für einen großen Theil der evangeliſchen Kirche gar nicht, und auch in Deutſchland nicht ausſchließlich, nicht ohne Mitwirkung zahlreicher, wenn auch an Bedeutung ihm nicht gleichkommender Mitführer war, mich niemals entſchließen können, ihn mit dem Verfaſſer als „Schöpfer der neuen Zeit" zu bezeichnen und von Gliedern der nach ihm benannten Kirche den Ausdruck „ſeine treueſten Bekenner" zu gebrauchen. Aber auch abgeſehen von jener ganz willkürlichen und wunderlichen Uebertragung deſſen, was ich zur Charakteriſtik der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft ſage, auf die Perſon Luther's, hat der Verfaſſer mich vollkommen mißverſtanden, wenn er als meine Meinung, die zu bekämpfen dann eben nicht ſchwer iſt, dieß aufſtellt, daß die evangeliſche Kirche ihre Entſtehung kirchengeſchichtlichen Studien zu verdanken habe. Was ich ſage, ſchließt keineswegs die Anerkennung derjenigen Wahrheit aus, hinſichtlich welcher der Verfaſſer mich an die beſſere Einſicht ſchon der ſchlichteſten Gemeindeglieder verweiſen zu müſſen meint, ſondern findet jene Wahrheit in dem vorliegenden Zuſammenhange nur nicht ausreichend zur Charakteriſtik der evangeliſchen Kirche in ihrem Unterſchiede von den beiden anderen großen Kirchengemeinſchaften der Gegenwart. Die evangeliſche Kirche richtete ſich doch keineswegs unmittelbar auf der Grundlage des Wortes Gottes auf, ſondern dieſe Grundlage war für dieſelbe durch den ganzen voranliegenden geſchichtlichen Bildungsgang der Kirche vermittelt. Oder ſollte Jemand im Ernſte die Behauptung aufſtellen können, daß die evangeliſche Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Cultus, in ihrer Verfaſſung keine Spur einer ſolchen Vermittelung an ſich trage und, allen geſchichtlichen Zuſammenhang mit der näheren und

ferneren Vorzeit abbrechend, ganz friſch und unmittelbar an die apoſtoliſche Zeit angeknüpft habe? Dieß, daß die Kirche in derjenigen Geſtalt, welche ſie unter dem Einfluſſe der reformatoriſchen Bewegung des ſechszehnten Jahrhunderts erlangte, die ganze kirchliche Vergangenheit zu ihrer Vorausſetzung hat, auf deren Grunde ſtehend ſie die Anführerin der neueren kirchlichen Entwickelung geworden iſt, durfte nicht mit Stillſchweigen übergangen werden, wo es ſich um eine vergleichende Charakteriſtik der beſtehenden Kirchengemeinſchaften handelte. Es wird dadurch nicht geleugnet, ſondern nur näher beſtimmt, daß das Wort Gottes als ihr Princip dieſer Entwickelung zu Grunde liege, und ich weiß nicht, womit der Verfaſſer es rechtfertigen will, wenn er den von mir angewandten Begriff des kirchlichen Alterthums, den er ſelbſt einen vieldeutigen nennt, in einem ſo engen Sinne faßt, daß von demſelben die apoſtoliſche Kirche, der Keim für alle nachfolgende Entwickelung, und mit ihr das in der heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes ausgeſchloſſen bleibt. Ich hoffe, daß eine ruhigere und gründlichere Erwägung der von mir aufgeſtellten Anſicht hier und an mehreren anderen Stellen ihn zu der Einſicht führen werde, daß die Kluft, welche er zwiſchen uns findet, von ihm wenigſtens unnöthig erweitert wird und in der That viel geringer iſt, als er ſie in Folge übereilter Schlüſſe darſtellt.

Obgleich kein Liebhaber antikritiſcher Schriftſtellerei glaubte ich doch, bei Erwähnung des Werkes, welches den Ausgangspunct für die folgende Ueberſicht bildet, dieſe wenigen gelegentlichen Schutzworte nicht zurückhalten zu dürfen. Indem ich daſſelbe damit der Theologie zu weiterer Verarbeitung wieder zuſtelle, wende ich mich zu der beabſichtigten Muſterung derjenigen litterariſchen Erzeugniſſe, durch welche ſeit dem Erſcheinen meiner kirchlichen Statiſtik der Quellenſchatz für den in derſelben behandelten Stoff erweitert und bereichert worden iſt. Natürlich müſſen von dieſer Muſterung

alle diejenigen Werke ausgeſchloſſen bleiben, welche nur als unmittelbarer Ausdruck der neueſten Richtungen und Erſcheinungen im Gebiete der Kirche auftreten, weil ſonſt die Grenzen der kirchenſtatiſtiſchen Litteratur mit denen der geſammten kirchlichen und theologiſchen Litteratur zuſammenfallen würden. Es können vielmehr nur diejenigen Schriften hier in Betracht gezogen werden, in welchen das Ganze oder ein Theil des gegenwärtigen kirchlichen Lebens den Gegenſtand darſtellender Thätigkeit bildet. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß nur die wichtigeren und ihrer Natur nach dazu geeigneten Werke von einem beurtheilenden Worte begleitet werden können, während ich mich bei den anderen mit einer bloßen Erinnerung an ihre Exiſtenz begnügen muß. Bei denjenigen aber, wo hienach eine Kritik zuläſſig und erforderlich iſt, wird dieſelbe hauptſächlich auf Form und Methode der Werke ſich zu richten haben, indem eine Vertiefung in den Inhalt mit einer Recapitulation der ganzen kirchlichen Statiſtik verbunden ſeyn und faſt zu einer zweiten Auflage derſelben führen würde, welche, auch nach dem verjüngteſten Maßſtabe ausgearbeitet, die hier geſteckten Grenzen ungebührlich überſchreiten würde.

Diejenige Zeitſchrift, welche den ausgezeichnetſten Antheil an dem Anbau der kirchlichen Statiſtik genommen hat, das 1833 unter Rheinwald's Leitung begründete „Repertorium für die theologiſche Litteratur und kirchliche Statiſtik," hat ſich ſeit dem Anfange des Jahres 1845, wo Rheinwald die Redaction niederlegte, in zwei mit einander wetteifernde Doppelgänger geſpalten, indem der bisherige Verleger in der Perſon des Herrn Lic. Reuter einen neuen, gelehrten und thätigen, Redacteur für ſeine Zeitſchrift gewann, während Herr Lic. Bruns, ſeit einer Reihe von Jahren bereits bewährter Theilnehmer an dem Geſchäfte der Redaction der beiden von Rheinwald geleiteten Zeitſchriften, dem ſich 1846 Herr Lic. Häfner als Mitredacteur anſchloß, an der Spitze der früheren Mitarbeiter ein „neues

Repertorium für die theologiſche Litteratur und kirchliche Statiſtik" in einem anderen Verlage gründete, welches bis auf die geringe Modification des Titels in jeder Beziehung das Ebenbild und die geiſtige Continuation des älteren Repertoriums iſt. Obgleich in beiden Zeitſchriften als Mitarbeiter angeſeſſen, glaube ich doch mir das Urtheil erlauben zu dürfen, daß in den vorliegenden beiden Jahrgängen die hier in Frage ſtehende Abtheilung in dem „neuen Repertorium" eine kräftigere und reichere Vertretung gefunden hat. Außerdem vermitteln die allgemeinen Kirchenzeitungen, insbeſondere die 1846 ebenfalls von Rheinwald an Bruns übergegangene berliner, und die von Jahr zu Jahr ſich mehrenden landes- und provinzialkirchlichen Organe nebſt der ganzen übrigen kirchlichen und theologiſchen periodiſchen Litteratur eine fortlaufende Kenntniß der kirchlichen Richtungen, Ereigniſſe und Zuſtände in den größeren oder kleineren Gebieten, auf welche ihr Antheil gerichtet iſt.

Ein die Aufgabe der kirchlichen Statiſtik in ihrer Geſammtheit umfaſſendes Werk iſt dem meinigen nicht an die Seite getreten. Das dem vorausgegangenen „Atlas sacer s. ecclesiasticus" (Gotha 1843) als ausführlicher Commentar gefolgte, auf lange fortgeſetzten gründlichen und weit reichenden Studien beruhende Werk von J. E. Th. Wiltſch (kirchliche Geographie und Statiſtik — bis zum 16. Jhd. Berl. 1846. 2 Bde.) hat es, wie ſchon der Titel zeigt, nur mit der älteren Geſtalt der Kirche und zwar allein ihrem äußeren räumlichen Beſtande nach zu thun und ſteht daher zu der meinem Werke geſtellten Aufgabe nur in dem Verhältniß einer Vorarbeit, deren Nutzen und Verdienſtlichkeit ich auch von dieſem Geſichtspuncte aus dankbar anzuerkennen habe. Näher kommt meiner Aufgabe das ſchwediſche, auch in das Engliſche (Lond. 1845) übertragene Werk des Erzbiſchofs von Upſala, H. af Wingard („Ueberſicht der neueſten Ereigniſſe und des gegenwärtigen Zuſtandes der chriſtlichen Kirche"), welches jedoch die kirchliche Gegenwart nur ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit nach behandelt, ohne

auf eine vollſtändige und auf das Einzelne ſich erſtreckende Darſtellung derſelben auszugehen. Eine Reviſion der begrifflichen Beſtimmung und Begrenzung der kirchlichen Statiſtik iſt, abgeſehen von dem in den inzwiſchen, neu oder in neuen Auflagen, erſchienenen theologiſchen Encyklopädien Geleiſteten, von K. Hagenbach unternommen worden in einem in ſeiner Zeitſchrift (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 1845) befindlichen Aufſatze, welchen zu meinem Bedauern ich noch nicht habe einſehen können.

Bei der Angabe der älteren kirchenſtatiſtiſchen Litteratur habe ich zwei Werke überſehen, welche hier nachträglich genannt ſeyn mögen: Auberti Miraei de statu rel. chr. per Eur., Asiam, Afr. et orbem novum ll. 4. Helmst. 1670, und Alb. Fabricius, salut. lux evangelii s. notitia propagatorum per orbem tot. chr. sacrorum. Hamb. 1731. 4. Aus der Literatur der allgemeinen Religionsgeographie mögen hier gleichfalls noch nachgeholt werden: G. H. Kaſche, Ideen über religiöſe Geographie. Lüb. 1795, und Anot de Maizières, code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre, considerées dans leurs dogmes, dans leur morale et dans leur culte. Par. 1836. Fol. Von dem engliſchen Werke von A. Roſſe gibt es außer der angeführten noch eine ältere deutſche Ueberſetzung. Heidelb. 1668.

Mit Uebergehung der ſonſtigen hülfswiſſenſchaftlichen Litteratur kann ich doch zwei ethnographiſche Werke hier nicht unerwähnt laſſen, welche zwei der für die kirchliche Statiſtik wichtigſten Völker nach ihrer räumlichen Verbreitung darſtellen: P. J. Schafarik, ſlawiſche Ethnographie. Mit einer Karte. 2. A. Prag 1842, und W. Stricker, die Verbreitung des deutſchen Volkes über die Erde. Lpzg. 1845.

Nach dieſen das Allgemeine betreffenden Bemerkungen wende ich mich zu denjenigen Schriften, welche ſich auf einzelne Abtheilungen der Kirche beziehen. Ich werde dabei im Weſentlichen die in meinem Buche befolgte Eintheilung zu Grunde legen.

## I. Das kirchliche Morgenland.

Die Ausgabe der griechiſchen Bekenntnißſchriften von E. J. Kimmel (Cl. symbolici eccl. or. Ien. 1843) hat in dieſer Zeitſchrift (1846, 3) bereits eine eingehende Würdigung gefunden. Eine Vergleichung der griechiſchen mit der römiſchen Liturgie iſt von J. Köſſing in der freiburger Zeitſchrift für Theologie (VI, 2.) unternommen worden. Aus der älteren Litteratur ſind nachzutragen: Chr. Angelus, status et ritus eccl. Gr. Lat. conv. G. Fhelavius. Frcf. 1655. 12.; E. I. Zialowski, brevis delineatio eccl. or. Gr. Norimb. 1681.; Joh. Fecht, kurtze Nachricht von der Religion der heut. Griechen. Roſt. 1711; Ad. Erdm. Mirus, kurtze Vorſtellung der griech. Kirche. Budiſſin 1725.; kurtze Nachricht von dem Glauben und den relig. Gebräuchen der griech. Kirche. Lpzg. 1822.

### 1. Griechenland und das osmaniſche Reich.

Ueber das kirchliche Leben in einzelnen Theilen dieſes Bereiches ſind verſchiedene, aus neueren Reiſewerken geſchöpfte Abhandlungen in Zeitſchriften erſchienen: Griechenland, in Rheinw. Repert. XXXVII, 187 ff. 269 ff. XLV, 173 ff. Kämmel, Chriſtenleben in Macedonien, in Reuter's Repert. LV, 182 ff. Montenegro, in Rheinw. Rep. XLIII, 180 ff. Das kathol. Bisthum Syra, in Bruns' N. Rep. III, 189 ff. Aus der Reiſe-, ethnographiſchen und politiſchen Litteratur ſind hervorzuheben: Chr. A. Brandis, Mittheilungen über Griechenland. Lpz. 1842. 3 Thle. (Thl. 3. Blicke auch der gegenwärtigen Zuſtände des Königreichs); J. F. Neigebaur und F. Aldenhoven, Handbuch für Reiſende in Griechenland. Lpzg. 1842. 2 Thle. (mit Berückſichtigung auf die kirchlichen Verhältniſſe); Blanqui, voyage en Bulgarie pendant l'année 1841. Par. 1843, wo die Lage der chriſtlichen Bevölkerung in der Türkei geſchildert wird; Joh. Müller, Albanien, Rumelien und die

öſterreichiſch-montenegriniſche Grenze (ſtatiſtiſch-topographiſche Darſtellung), Prag 1844; Cyp. Robert, die Slawen der Türkei oder die Montenegriner, Serbier, Bosniaken, Albaneſen und Bulgaren, ihre Kräfte und Mittel, ihr Streben und ihr politiſcher Fortſchritt. Aus dem Franzöſ. überſ. und berichtigt von Marko Fedorowitſch. Dresd. 1844. 2 Thle.

Eine Ueberſicht der Geſchichte des proteſtantiſchen Bisthums zu Jeruſalem und der aus dieſer Stiftung erwachſenen Litteratur gewähren die beiden Artikel in Rheinw. Rep. XLV, 25 ff. und Bruns' N. Rep. III, 215 ff. IV, 84 ff. 176 ff. 250 ff., der erſtere von meiner Hand. Vgl. auch F. C. Ewald, journal of miss. labours in the city of Jerusalem 1842—1844. Lond. 1845. 2. A. 1846.

Die außer der griechiſchen in dieſem geographiſchen Bereich angeſeſſenen morgenländiſchen Kirchengemeinſchaften werden in folgenden Schriften und Abhandlungen berückſichtigt: G. V. Steck, die Liturgie der kath. Armenier. Zum erſten Male aus dem armen. Urtext ins Deutſche überſetzt ꝛc. und mit älteren Liturgien — verglichen. Tüb. 1844; Nic. Murad (marronit. Erzb.), notice hist. sur l'origine de la nation maronite et sur les rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les divers populations du Mont-Liban. Par. 1844; Kunſtmann, über die Maroniten und ihr Verhältniß zur lat. Kirche: tüb. theol. Quartalſchrift 1845, 1. (aus älterer Zeit: I. G. Müller, de ecclesia Maronitarum. Ien. 1668); die koptiſchen Klöſter in der libyſchen Wüſte, in Rheinw. Rep. XLVII, 92 ff. Hiebei möge auch erinnert ſeyn an: Macrizi's Geſchichte der Kopten. Aus den Handſchr. zu Gotha und Wien mit Ueberſ. und Anmerkungen von F. Wüſtenfeld. Gött. 1845.

## 2. Rußland.

Hier iſt zunächſt nachzutragen: Th. Wahrmund, universa religio Ruthenica s. Moscovit. Freistadt 1698.

Einen Einblick in die gegenwärtigen Verhältniſſe der ruſſiſchen Kirche vom römiſchen Standpuncte aus eröffnet: die Staatskirche Rußlands im J. 1839. Nach den neueſten Synodalberichten zuſammengeſtellt von einem Prieſter aus der Congregation des Oratoriums. Schaffhſ. 1844. Sehr genau und gründlich iſt die Darſtellung der im J. 1839 zu Stande gebrachten Incorporation der mit Rom unirten Gemeinden in die griechiſch-ruſſiſche Kirche, welche Bruns im Rep. I, 2.; II, 273 ff. gibt. Die ſonſtigen Unternehmungen gegen die abendländiſchen Kirchengemeinſchaften, welche die ruſſiſche Kirche im Bunde mit der ruſſiſchen Politik ſich erlaubt hat, und die Gefahren, welche von dorther drohen, ſind mit Recht Gegenſtand aufmerkſamer Beobachtung und Veranlaſſung zu öffentlicher Beſchwerde und Warnung geworden: J. F. H. Schloſſer, die morgenländiſch-orthodoxe Kirche Rußlands und das europäiſche Abendland. Heidelb. 1845 (von mir angezeigt in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftl. Kritik 1846. Jul.). Vgl. „die Bedeutung der ruſſ. Kirche für die Gegenwart:“ deutſche Vierteljahrsſchr. 1842. H. 3. J. Röttinger, Leiden und Verfolgungen der kath. Kirche von Rußland und Polen. Regensb. 1844. Die bereits in meinem Werke aufgeführte Schrift: Persécutions et souffrances etc. iſt ſeitdem in deutſcher Ueberſetzung von M. Zürcher, Schaffh. 1843, erſchienen.

Einzelnes aus der Kirchenſtatiſtik Rußlands wird in folgenden Aufſätzen behandelt: die ſlaw. Kirchenſprache: Rheinw. Rep. XXXVIII, 279 ff.; die Oſſeten: daſ. XLVI, 249 ff.; das Chriſtenthum in Georgien: Reuter, Rep. VII, 169 ff. Eine ſehr fleißig gearbeitete Darſtellung der evangeliſchen Kirche in den deutſch-ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen und in Rußland überhaupt geben zwei Aufſätze in Rheinw. Rep. XLIV, 176 ff. 264 ff. XLVII, 177 ff. Ueber die Brüdergemeinden vgl. daſ. XLIV, 273 ff.

Von den durch lebendige Auffaſſung und gewandte Darſtellung des nationalen Weſens ausgezeichneten kohl'ſchen

Reiſeberichten iſt der über das Innere von Rußland und Polen durch einen zweiten und dritten Band, welcher letztere aber ſchon über die ruſſiſchen Grenzen hinausgeht, indem er die Bukowina, Galizien nebſt dem jetzt dieſem Lande einverleibten Freiſtaate Krakau und Mähren umfaßt, zu Ende geführt worden, während die petersburger Skizzen in zweiter Auflage (Dresd. 1845) erſchienen ſind. Außerdem iſt noch zu nennen: A. von Oldekop, Geographie des ruſſiſchen Reichs. Petersb. 1842. P. A. F. K. Poſſart, die ruſſ. Oſtſeeprovinzen Kurland, Livland und Eſthland, nach ihren geogr., ſtatiſt. und übrigen Verhältniſſen dargeſt. 1 Thl. (Kurland). Stuttgart 1843. 2. Thl. (Eſthland) 1845. J. Lelewel, hist. de Pologne. Lille 1844. 2 Bde.

### 3. Abeſſinien.

Eine Ueberſicht der neueren Verhältniſſe und Beziehungen des Abendlandes zu dem entlegenen Volke der Abeſſinier und ſeiner während des Mittelalters ganz verſchollenen Kirche, ſo wie der daran ſich knüpfenden Litteratur habe ich in einem an folgendes Werk ſich anſchließenden Aufſatze in Reuter's Repert. (LII, 1.) zu geben verſucht: C. W. Iſenberg, Abeſſinien und die evangeliſche Miſſion. Erlebniſſe in Aegypten, auf und an dem rothen Meer, dem Meerbuſen von Aden und beſonders in Abeſſinien. Tagebuch meiner dritten Miſſionsreiſe vom Mai 1842 bis Dec. 1843. Nebſt einer geographiſchen, ethnographiſchen und hiſtoriſchen Einleitung. Bevorwortet von C. J. Nitzſch. Bonn 1844. 2 Bde. 12. (m. e. Karte). Das Buch gibt eine Darſtellung der von dem Verfaſſer und einigen anderen Miſſionären der Church Miss. Soc. in der abeſſiniſchen Kirche unternommenen neueſten evangeliſchen Miſſionsverſuche, welche theils an der Hartnäckigkeit des Volkes und ſeiner weltlichen und geiſtlichen Führer, theils an den von römiſcher Eiferſucht angeſponnenen Ränken geſcheitert ſind. Die evangeliſchen Miſſionäre ſahen ſich gezwungen, ihre

Niederlaſſungen gänzlich aufzugeben, aber einige tauſend Bibeln blieben als ſtille Verkündiger des Evangeliums zurück. Das Buch bringt in der ungezwungenen Form eines Tagebuchs manchen ſchätzbaren Beitrag zur Kenntniß der Eigenthümlichkeit des Landes und Volkes, für welche außerdem folgende Reiſebeſchreibungen zu benutzen ſind: Ch. Johnston, travels in southern Abyssinia, through the country of Adal to the kingdom of Shoa. Lond. 1844. 2 Bde. (mit Karten und Kupfern). Harris, Geſandtſchaftsreiſe nach Schoa und Aufenthalt in Süd-Abyſſinien 1841—1843. Deutſch von K. v. K. (m. e. Karte). Stuttg. 1845. Voyage en Abyssinie exéc. pendant les années 1839—1843 par une commission scientifique etc. Prem. partic. Relation historique. Par. Th. Lefèbre. T. e. Par. 1845. (Vgl. Gersdorf, Rep. 1845. H. 39. S. 487.)

## 4. Neſtorianer und Thomaschriſten.

Das bereits in drei Auflagen erſchienene Werk des nordamerikaniſchen Arztes und Miſſionärs Aſahel Grant (the Nestorians or the lost tribes, containing evidence of their Identity, theirs manners, customs and ceremonies with sketches of travels in ancient Assyria, Armenia, Media and Mesopotamia, and illustrations of script. prophecy) iſt im Auszuge von S. Preiswerk ins Deutſche überſetzt worden (Baſ. 1843). Beſtritten mit ſehr gewichtigen Gründen wird die hier ausgeſprochene Anſicht über die Abkunft der Neſtorianer von E. Robinson, the Nestorians. N.-York 1841. Von W. Ainsworth, dem ſchon durch ſeinen account of a visit to the Chaldeans inhabiting Central-Kurdistan in dem Londoner Journal of Geogr. Soc. XI, 21—76. bekannten Reiſenden, ſind ſeitdem erſchienen: Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea etc. Lond. 1842. 2 Bde. Noch umfaſſendere Mittheilungen über die Neſtorianer gibt J. Perkins, eight years residence in Persia among the

Nestorian Christians. Boston 1843. Vgl. Bruns, N. Rep. I, 185. II, 90. III, 84. V, 107. 198. 292. VI, 86.

Von den Thomaschriſten handeln mehrere Werke über Oſtindien. Vgl. unten. Ein Missale Chald. iuxta ritum eccl. Chaldaico-malabaricae iſt zu Rom 1845 erſchienen.

## II. Das kirchliche Abendland.

Den gegenwärtigen äußeren Beſtand der römiſch-katholiſchen Kirche ſtellt dar: Karl v. hl. Aloys, die kathol. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf Erden oder hiſtoriſche und ſtatiſtiſche Nachrichten über ſämmtliche in unſeren Tagen mit dem hl. apoſtoliſchen Stuhle zu Rom in Glaubensgemeinſchaft ſtehende Chriſtengemeinden, mit einem Anhange: die geiſtlichen Orden und religiöſen Congregationen der kathol. Kirche. Regensb. 1845; die den Klerus dieſer Kirche betreffenden Gebräuche und Feierlichkeiten: Der katholiſche Klerus mit Einſchluß der Religioſen, insbeſondere Darſtellung der bei der Erledigung und Wiederbeſetzung des päpſtl. Stuhles, bei der Erhebung zur Cardinalswürde, bei der Darbringung des heil. Meßopfers, bei der Ordination der Biſchöfe, Prieſter und anderen Kirchendiener, dann bei den Mönchen, Nonnen und anderen Ordensleuten üblichen Gebräuche und Feierlichkeiten. Von einer Geſellſchaft Gelehrter. 2. A. Augsb. 1844. 4 Bde. mit 309 Abbildungen. Eine populäre Schrift iſt: Panorama des Katholicismus. Faßliche Darſtellung des Inneren und Aeußeren der kath. Kirche. Bonn 1846. — Aus der älteren Litteratur iſt von mir früher überſehen worden: Rich. Steele, an account of the state of the Roman Catholic religion throughout the world. Lond. 1715.

Aus der umfänglichen Literatur über die Jeſuiten, zu welcher beſonders die Franzoſen, veranlaßt durch die in ihrer Mitte von dieſem Orden herbeigeführte Bewegung, Beiträge geliefert haben, ſind hier, mit Ausſcheidung derjenigen Schriften, welche weniger die Darſtellung des gegen-

wärtigen Beſtandes als die Geſchichte der Jeſuiten zum Zwecke haben, ſo wie derjenigen, welche das Treiben derſelben nur mit Beziehung auf einzelne Länder ſchildern, folgende zu nennen: P. de Ravignan, von dem Beſtande und der Verfaſſung der Jeſuiten. Aus dem Franzöſ. Münch. 1844. Das Innere der Geſellſchaft Jeſu. Eine durch die Documente des Ordens gegebene Darlegung der Erziehung, Bildung, des inneren Ganges, der Verwaltung, des Beſtandes und der Wirkſamkeit der Geſellſchaft in unſeren Tagen. Lpzg. 1845. Von der gleichzeitig in mehreren Ausgaben zu Paris erſchienenen Geſchichte der Jeſuiten von J. Crétineau-Joly (6 Bde.) werden zwei deutſche Ueberſetzungen, die eine zu Wien, die andere zu Berlin, herausgegeben.

Die Darſtellung und Vergleichung des römiſch-katholiſchen und des evangeliſchen Lehrſyſtems hat in wiſſenſchaftlichen wie in populären Werken einen ununterbrochenen Fortgang gehabt, wie ihn die Zeitverhältniſſe hervorriefen; doch würde eine Berückſichtigung dieſer Litteratur hier zu weit führen. Nur die Bemerkung möge geſtattet ſeyn, daß die jetzige Polemik von römiſch-katholiſcher Seite auf einem ſehr beklagenswerthen Rückzuge von der Höhe des möhler'ſchen Standpunctes begriffen iſt, welcher, wenn gleich den Katholicismus mit Hülfe in ihn hinüber geleiteter proteſtantiſcher Anſchauungen zu einem Ideale hinaufſchraubend, welches der Wirklichkeit nicht entſpricht, doch wenigſtens eine wiſſenſchaftliche Verhandlung und Entgegnung zuließ und erforderte, welche die neueren Producte vergleichender Symbolik auf römiſch-katholiſcher Seite meiſtens weder verdienen noch auch nur als möglich erſcheinen laſſen.

Auch nach anderen Seiten hin iſt die Vergleichung der beiden großen abendländiſchen Kirchengemeinſchaften fortgeführt worden, wovon Zeugniß geben: Iacq. Balmès, le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne, Louvain 1846. 2 Bde. Die römiſche Hierarchie und die Revolution und der Proteſtantismus und die Reformation. Darmſt. 1846.

Während der Titel der letzteren genügend auf ihren Inhalt ſchließen läßt, weiſt bei der erſteren ſchon der Verlagsort darauf hin, zu weſſen Gunſten die Vergleichung ausgefallen ſey.

Ueber Wachsthum und gegenwärtigen Beſtand der evangeliſchen Kirche in katholiſchen Ländern finden ſich bemerkenswerthe Mittheilungen in der Zeitſchrift Minerva 1845. Bd. 2 u. 3.

Die vergleichende Charakteriſtik der lutheriſchen und der reformirten Kirche, zuerſt von M. Goebel in umfaſſender Weiſe begonnen, iſt ſeitdem durch mehrere Abhandlungen gefördert worden: K. Ullmann, zur Charakteriſtik der reformirten Kirche mit Beziehung auf Goebel ꝛc. (Stud. u. Krit. 1843, 3. S. 749—821.); die Einheit und Eigenthümlichkeit der beiden evangeliſchen Schweſterkirchen (Litterar. Zeitung 1844. Nr. 28 f. 32. 57.). K. Ströbel, über den Unterſchied der evangeliſch=lutheriſchen und der reformirten Kirche (Zeitſchrift f. d. g. luth. Th. ꝛc. von Rudelbach und Guericke. 1842. H. 3.). J. P. Lange, welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre unſerer Zeit. Zürich 1841. K. R. Hagenbach, die reformirte Kirche in Beziehung auf Verfaſſung und Cultus; ihre Aufgabe und mögliche Entwickelung. Schaffhſ. 1842.

Die Verfaſſungen einer Anzahl evangeliſcher Landeskirchen werden dargeſtellt in: F. Ulbricht, die merkwürdigſten Verfaſſungen evangeliſcher Landeskirchen Europa's, nach ihren Grundzügen zuſammengeſtellt. Dresden 1845. Das Buch würde mehr nützen können, wenn demſelben ein weniger unbeſtimmter und mehr durchdachter Plan zu Grunde läge. Vgl. meine Anzeige in Reuter's Rep. LIII, 1.

Die immer ſteigende Bedeutung, welche das Miſſionsweſen gewinnt, hat ſich auch auf dem Gebiete der Litteratur ſehr bemerkbar gemacht. Die Mängel und Lücken, an welchen die Abſchnitte meiner kirchlichen Statiſtik, welche mit

der jetzigen Ausbreitung des Miſſionsweſens und dem Zuſtande der durch die Miſſionswirkſamkeit hervorgerufenen Gemeinden ſich beſchäftigen, noch leiden, werden in Betreff der evangeliſchen Miſſion nunmehr in demjenigen die ihnen nöthige Ergänzung erhalten, was meine „Geſchichte der evangeliſchen Miſſion" (Hamburg und Gotha 1845. 1846. 2 Bde.) in dieſer Beziehung mittheilt. Von der ſonſtigen hier in Betracht kommenden Miſſionslitteratur ſind zu erwähnen: Handbüchlein der Miſſionsgeſchichte und Miſſionsgeographie. Herausg. von dem calwer Verlagsverein. Calw 1844. 12. J. S. Sondermann, tabellariſche Ueberſicht über die proteſtantiſchen Miſſionsgeſellſchaften, Miſſionsſtationen und Miſſionäre der Gegenwart. Mit mehrfachen literariſchen Verweiſungen auf die Miſſionsgeſchichte, einer Ueberſicht über die katholiſchen Miſſionen und drei Miſſionskarten. Nürnb. 1846. gr. 4. W. Hoffmann, Jahresbericht über die Wirkſamkeit der evangeliſchen Miſſionsvereine in allen Ländern der Erde im Jahre 1844 und 1845. Baſel 1846. Ungefähr was die berl. allg. Kirchenzeitung für das Geſammtgebiet der Kirche leiſtet, indem ſie durch Mittheilung der neueſten Nachrichten aus allen Theilen der kirchlichen Welt eine fortlaufende Kenntniß der neueſten Entwickelung vermittelt, ſucht die an die Stelle des Monatsblattes der norddeutſchen Miſſionsgeſellſchaft ſeit 1845 getretene „Allgemeine Miſſionszeitung" (Hamb., monatl. 2 Nrr.) für das evangeliſche Miſſionsgebiet darzuſtellen. Sie genügt unter der tüchtigen Leitung des Inſpectors J. H. Brauer dieſer ſie von den ſonſtigen Miſſionsblättern unterſcheidenden Aufgabe in ſehr befriedigender Weiſe. Denſelben Zweck verfolgt in Anſehung der katholiſchen Miſſionen ein ſeit 1844 unter Redaction von Fr. Sauſen zu Mainz erſcheinendes Blatt: Neueſte Nachrichten aus den katholiſchen Miſſionen (Jahrg. 26 B. in 4.); ingleichen die „Annalen der Verbreitung des Glaubens," welche, aus dem Franzöſiſchen überſetzt, von Zeit zu Zeit in Einſiedeln herauskommen. Eine Geſchichte der katholiſchen Miſſionen

gibt: Henrion, histoire gén. des missions catholiques depuis le 13 siècle jusqu'à nos jours. Par. 1844. 2 Bde. Zwei deutſche Ueberſetzungen dieſes Werkes ſind, die eine in Schaffhauſen, die andere, von P. Wittmann als Bearbeitung und Vervollſtändigung des Originales ſich ankündigend, in Augsburg, beide 1845, ausgegeben worden. Sofern die Juden Gegenſtand der Bekehrungsthätigkeit, auch außerdem durch ihr Verhältniß zur Kirche für die kirchliche Statiſtik von Wichtigkeit ſind, darf hier endlich als ein ſehr empfehlenswerthes Hülfsmittel für die Kenntniß ihres heutigen Zuſtandes noch genannt werden: Bona v. Mayer, die Juden unſerer Zeit. Eine gedrängte Darſtellung ihrer religiöſen und politiſchen Verhältniſſe in den drei alten Erdtheilen. Regensb. 1842. Vergl. J. H. Deſſauer, Geſchichte der Iſraeliten, mit beſonderer Berückſichtigung der Culturgeſchichte derſelben. Von Alexander dem Großen bis auf die gegenwärtige Zeit. Erlang. 1845. J. M. Joſt, neuere Geſchichte der Iſraeliten von 1815 bis 1845. 1. Abth. Deutſche Staaten. (Auch unt. d. Tit.: Geſch. der Iſraeliten. Bd. 10. Abth. 1.) Berlin 1846.

Der „evangeliſche Vereinskalender von E. Huth" (Parch. 1845), welcher eine Ueberſicht aller beſtehenden evangeliſchen Vereine und ihrer Verſammlungstage zu geben verſuchte, und dieſe mühevolle Aufgabe in einer Weiſe löſt, wie man es für den Anfang nicht vollkommener erwarten durfte, ſcheint die Theilnahme nicht gefunden zu haben, welche ihm ein alljährliches Wiedererſcheinen zu ſichern vermocht hätte.

Eine Reihe von auf eigene Wahrnehmung ſich gründenden Mittheilungen über kirchliche Zuſtände in den auf dem Titel genannten Ländern gibt: T. F. Kniewel, Reiſeſkizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche, geſammelt auf einer Reiſe nach England, Frankreich, Belgien, Schweiz, Oberitalien, Deutſchland im J. 1842. 1. Thl. (England). 2. Thl. (Frankreich u. ſ. w.). Leipzig 1843. 1844. Der Verfaſſer, ein entſchiedener Anhänger derjenigen Richtung, welche

die Kirche durch möglichſte Trennung vom Staate heben zu können glaubt, überdieß durch die phantaſtiſchen Unionspläne, welche er mit ſich herumtrug und ſogar mehreren Häuptern der anglikaniſchen Kirche vorzutragen Gelegenheit ſuchte, ſich als einen Mann bekundend, welcher von dem Weſen der Kirche und der Bedeutung ihrer nationalen Geſtaltung keineswegs eine hinlänglich ausgebildete und in ſich zuſammenhangende Anſchauung gewonnen hat, darf in ſeiner Auffaſſung und Beurtheilung nur mit größter Vorſicht als Gewährsmann benutzt werden, während allerdings in den mitgetheilten Thatſachen mancher die Wiſſenſchaft bereichernde Stoff vorliegt.

## A. Süd-Europa.

### 1. Italien.

Eine Sammlung von Bildern aus dem täglichen Leben, wie ſie ein in Rom verweilender proteſtantiſcher Theolog wohl ſofort in ſein Tagebuch einträgt, ohne beſondere Kunſt und Ordnung, nur in leichten Umriſſen, aber gewandt und gefällig, in friſcher, oft geiſtreicher Sprache, iſt enthalten in: Bilder und Skizzen aus Rom, ſeinem kirchlichen und bürgerlichen Leben. Stuttg. 1844. Ueber das dortige deutſche Collegium und ſeinen verderblichen Einfluß auf die deutſche römiſch-katholiſche Geiſtlichkeit geben einen wohl zu beherzigenden Aufſchluß: Das deutſche Collegium in Rom. Entſtehung, geſchichtl. Verlauf, Wirkſamkeit, gegenwärtiger Zuſtand und Bedeutſamkeit deſſelben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargeſtellt von einem Katholiken. Leipz. 1843, und gleichſam als praktiſcher Commentar hierzu: G. Köberle, Aufzeichnungen eines Jeſuitenzöglings im D. Coll. zu Rom. Leipz. 1846 (vergl. meine Anzeigen dieſer drei Werke in: Bruns, N. Rep. I, 2. VIII, 1.). Die Gebräuche am heil. Oſterfeſt in Rom werden von W. Ehlebus in Reuter, Rep. LIII, 1. 2 f. geſchildert. — Sehr lehrreiche Mittheilungen über italieniſches

Leben im Allgemeinen enthält: C. J. A. Mittermaier, italieniſche Zuſtände. Heilb. 1844.

Zur Geſchichte und Charakteriſtik des alten, heldenmüthigen Märtyrervolkes in den Thälern Piemonts, welches für ſeinen Schriftglauben ſchon Jahrhunderte lang vor der Reformation einen faſt unabläſſigen Kampf mit den Vorfechtern des römiſchen Satzungsweſens treu und muthig geführt und bis in die neueſte Zeit fortgeſetzt hat, ſind mehrere Schriften hinzugekommen, von denen folgende hieher gehören: J. H. Weiß, die Kirchenverfaſſung der piemonteſ. Waldenſergemeinde. Nebſt einigen ausgewählten Stellen aus den älteſten Bekenntnißſchriften der W. Zür. 1844. C. Möhrlen, Geſchichte der Waldenſer von ihrem Urſprunge an bis auf unſere Zeit. Baſ. 1845. E. Henderson, the Vaudois, comprising observations made during a tour to the valley of Piedmont in 1844; together with remarks, introductory and interspersed, respecting the origin, history and present condition of that interesting people. Lond. 1845 (m. e. Karte). R. Baird, sketches of protestantism in Italy, past and present, including a notice of the origin, hist. and present state of the Waldenses. Boston 1846. 12. Vgl. auch Rheinwald, Rep. XLII, 3. XLV, 1. Zur älteren Litteratur gehört noch: Leger, histoire des églises évang. des vallées de Piemont. Leyd. 1669, und in Anſehung der nach Württemberg übergeſiedelten Waldenſer: Keller, Abriß der Geſch. der württ. W. 1796. F. K. v. Moſer, actenmäßige Geſch. der W., ihrer Schickſale und Verfolgungen in den letzten drittehalb hundert Jahren überhaupt und ihrer Aufnahme und Anbau im Hzgth. Wirtemberg insbeſondere, mit Urkunden und Beilagen. Zür. 1798. — Die verwandten Gemeinden in Frankreich werden geſchildert in dem Aufſatze: „die Waldenſer in den hohen Alpen der Dauphiné:" Reuter, Rep. III, 272.

## 2. Spanien und Portugal.

Die im Zuſammenhange mit den politiſchen in große Verwirrung gerathenen kirchlichen Angelegenheiten Spaniens haben einige Schriften hervorgerufen, welche ſich mit der Schilderung und Erörterung derſelben beſchäftigen: (Pfeilſchifter) über die kirchlichen Zuſtände Spaniens und deren Reformirung. Würzb. 1842. 8. J. Ellendorf, die Stellung der ſpan. Kirche zum römiſchen Stuhle von Anbeginn ihrer Gründung bis auf die neueſte Zeit. Eine hiſt.-kirchenrechtl. Abhandl. Darmſt. 1843. Für Kirchengeſchichte und Kirchenrecht iſt wichtig: Manual razonado de historia y legislation de la iglesia desde su establecimiento hasta 1845. Madr. 1845. 4. Mannichfaltige Beiträge zur Kenntniß des Volkscharakters und jetzigen Culturzuſtandes enthält das Werk eines Agenten der britiſchen Bibelgeſellſchaft, welcher mit großer Ausdauer und unter nicht unbedeutenden Gefahren den Verſuch der Bibelverbreitung in Spanien machte: G. Borrow, the bible in Spain, or the journeys, adventures and imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the scriptures in the Peninzula. Lond. 1843. 3 Bde. Deutſch: Fünf Jahre in Spanien (1835—1839). Bresl. 1843. Vgl. Rheinw., Rep. XLV, 276. XLVI, 80. 181. Eine Schilderung des Landes und Volkes gibt: S. E. Widdrington, Spain and the Spaniards in 1843. Lond. 1844. 2 Bde. Vgl. Gött. gel. Anz. 1846, 7.

In Betreff Portugals können nur einige Reiſewerke genannt werden: (Fürſt F. Lichnowsky), Portugal. Erinnerungen aus dem J. 1842. Mainz 1843. Pourcet de Fondeyre, Lisbonne et le Portugal. Par. 1846. Ueber das religiöſe Leben in Portugal ſ. Bruns, N. Rep. III, 187 f. (nach A. Wittich, Erinnerungen an Liſſabon).

## 3. Frankreich.

Ueber den Kampf zwiſchen den Jeſuiten und der Univerſität, welcher damit endigte, daß die erſteren, in Folge

einer von ihrem General erhaltenen Weiſung, um die Mitte des J. 1845 ihre Häuſer und Anſtalten ſchloſſen, und über die damit zuſammenhangende Frage in Betreff der von der jeſuitiſchen Partei in der Kirche geforderten ſogenannten Freiheit des Unterrichts, ſind außer dem Hauptwerke von L. Hahn, „Geſchichte der Auflöſung der Jeſuitencongregationen in Frankreich im J. 1845. Nach den beſten Material. und unter Benutzung handſchr. Quellen bearb." (Lpz. 1846), mehrere leſenswerthe Abhandlungen in Zeitſchriften erſchienen: eine geſchichtliche Darſtellung der Controverſe zwiſchen Klerus und Univerſität über die Freiheit des Unterrichts in Harleß, Zeitſchr. f. Prot. 1844. Oct. u. Nov. S. 167; „die Jeſuiten und ihr Verhältniß zu Frankreich": Berl. Litt.-Z. 1844. Nr. 39. 41. 45.; „die Unterrichtsfrage in Frankreich" daſ. 1845. Nr. 69 ff. Außerdem gehört hieher: F. Génin, die Jeſuiten und die Univerſität. Ueberſ. von Francke. Lpz. 1844. Vom Miniſterium des öffentlichen Unterrichts ward herausgegeben: Rapport au roi sur l'instruction secondaire. Tableau gén. des établissemens publics et particuliers d'instruction secondaire. Par. 1843. Vgl. Heidelb. Jahrbb. 1843, 6. — Eine Geſchichte der Ordensgeiſtlichkeit gibt: E. Dutilleul, hist. des corporations religieuses en France. Par. 1846.

Eine große Aufregung unter der höheren Geiſtlichkeit, welche an die gallikaniſchen Freiheiten ſich ungern erinnert ſah, rief das dupin'ſche Handbuch des franzöſiſchen Kirchenrechts hervor: Manuel du droit public ecclés. Français. Par. 1844. Noch im J. 1845 erſchien die vierte Auflage. Das von mehreren Erzbiſchöfen und Biſchöfen perhorrescirte Werk gibt anhangsweiſe auch den gegenwärtigen Beſtand des Klerus und ſeine Einkünfte an.

Ueber die vom Abbé Châtel bald nach der Juliusrevolution gegründete franzöſiſch-katholiſche Gemeinde, welche auch durch die deutſch-katholiſche Bewegung in der Nachbar-

ſchaft Frankreichs nicht wieder zu neuem Leben erweckt werden zu können ſcheint, vergl. die Abhandlung von R. Holzapfel in Illgen's Zeitſchr. 1844, 3. —

Ebendaſelbſt 1843, 3. befindet ſich ein „Bericht über den neueſten in Frankreich und zunächſt im Elſaß von der röm. Kirche gegen die evangel. unternommenen Kampf."

Die neueren Zuſtände und Verhältniſſe der proteſtantiſchen Kirche und Theologie haben durch zwei ſtraßburger Theologen in dieſer Zeitſchrift eine von kundigſter Hand ausgeführte Beleuchtung empfangen: Bruch, Zuſtände der prot. Kirche Frankreichs, St. u. Kr. 1844, 1. 3. 4.; E. Reuß, die wiſſenſchaftl. Theologie unter den franz. Prot. 1831—1842. Daſ. 1844, 1. Mittheilungen über die prot.-theol. Facultät in Montauban ſ. in Reuter, Rep. VI, 267.; über die reformirte Kirche Frankreichs daſ. VII, 257. Vergl. auch: „die gegenwärt. Verhältniſſe des Proteſtantismus in Frankr." in: Rheinw., Rep. XLIII, 69. Kräftig und beredt hat der Graf Agenor von Gasparin (die allgemeinen Intereſſen des franzöſiſchen Proteſtantismus. Deutſch von M. Runkel. Eſſen 1843) die Stimme der Klage über die rechtswidrige Beeinträchtigung der proteſtantiſchen Freiheit erhoben, aber auch mit Ernſt an die Pflichten des franzöſ. Proteſtanten erinnert, in welchen Forderungen und Hoffnungen dann zugleich ein Bild des gegenwärtigen Zuſtandes hervortritt, was die Anführung der Schrift hier rechtfertigt. Den neueren Kampf des Proteſtantismus gegen politiſche und gerichtliche Unterdrückung der ihm durch die Verfaſſung zuſtehenden Freiheit ſchildert: Die Freiheit der Gottesverehrung in Frankreich, erbeten durch 90 Bittſchriften an die franz. Abgeordneten-Kammer und ſiegreich verhandelt in der Sitzung derſ. am 20. Apr. 1844. Aus dem Franz. überſ. mit geſchichtl. Vorwort. Karlsr. 1844. Die kleine Schrift von E. Scherer, de l'état actuel de l'église réformée en France. Par. 1844. iſt nicht, wie man aus dem Titel ſchließen möchte, eine Beſchreibung des jetzigen Zuſtandes

dieſer Kirche, ſondern ein Klageruf über die 1802 verfügte Zertrümmerung ihrer Verfaſſung und ein Aufruf zur Wiederherſtellung derſelben in Verbindung mit völliger Losreißung vom Staate. Vgl. meine Anzeigen der drei zuletzt genannten Schriften in Bruns, N. Rep. IV, 214.

Aus dem Bereiche der Hülfswiſſenſchaften ſind hervorzuheben: Guizot, hist. de la civilisation en France depuis la chûte de l'emp. rom. Par. 1845. 4 Bde. Ed. Arnd, Geſch. des Urſprunges und der Entw. des franzöſ. Volks.

## 4. Belgien.

Werthvolle Nachrichten enthält die Schrift eines ſchottiſchen Theologen: H. Heugh, notices of the state of religion in Geneva and Belgium. Edinb. 1844. Eine um zwei Jahre ältere Schrift: W. Trollope, Belgium since the revolution of 1830. Lond. 1842. berückſichtigt ebenfalls das Kirchenweſen. Vgl. die Auszüge in F. Bran, Miscellen aus der neueſten ausländ. Litt. 1843, 3. Das Treiben der Jeſuiten charakteriſirt, indeſſen mehr oratoriſch als auf dem Grunde einer den Thatſachen folgenden Schilderung, ein heftiger Gegner des Ordens: Junius, der Jeſuitismus in Belgien. Leipz. 1846. — Ueber einen neueren Streit innerhalb der proteſtantiſchen Kirche Belgiens habe ich Bericht erſtattet in Reuter, Rep. LV, 2.

## B. Mittel-Europa.

Einen Blick auf die Zuſtände der römiſch-katholiſchen Kirche vom ultramontanen Standpuncte aus wirft die Schrift: Katholiſche Zuſtände der Gegenwart mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland und die Schweiz. Hiſtoriſch-politiſche Denkſchrift von einem Laien. Schaffh. 1846. Dagegen weiſt F. Schuſelka, der Jeſuitenkrieg gegen Oeſterreich und Deutſchland. Lpz. 1845, auf die gefährlichen und verderblichen Unternehmungen dieſes Ordens hin.

Die innerhalb beider Kirchen, der römiſchen und der

proteſtantiſchen, ſeit dem J. 1842 theils neu entſtandenen, theils doch erſt zu Bedeutung gelangten kirchlich-liberalen Bewegungen der Deutſch-Katholiken und der proteſtantiſchen Freunde haben eine faſt unabſehbare Flugſchriften-Litteratur hervorgerufen, deren zuſammenfaſſende Ueberſicht zugleich mit einer Darſtellung der geſchichtlichen Entwickelung dieſer Parteien bereits mehrfach verſucht worden iſt. In Anſehung der letzteren iſt hier auf Folgendes zu verweiſen: der Verein der proteſtantiſchen Freunde, in: Rheinw., Rep. XLVI, 157. Vergl. Bruns, N. Rep. IV, 26. VIII, 127. Reuter, Rep. XLIX, 90. Schwarz in der N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 7. Blätter f. litt. Unterhaltung 1845. Nr. 285. Röhr, krit. Predigerbibl. 1844, 1. In Anſehung der Geſchichte und Charakteriſtik des Deutſch-Katholicismus kommen in Betracht: Ullmann und Hauber, Bedenken über die deutſch-katholiſche Bewegung, St. u. Kr. 1845, 4. (darauf auch in beſonderem Abdruck erſchienen); der Rock zu Trier und die Kataſtrophe in der katholiſchen Kirche: Bruns, N. Rep. II, 50. 228. III, 133. IV, 2.; der trierer Rock und der Neukatholicismus: Reuter, Rep. LIII, 140. Deutſch-katholiſche Litteratur: N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 140. 183. W. A. Lampadius, die deutſch-katholiſche Bewegung von ihrem erſten Entſtehen bis auf die Gegenwart. Aus proteſtantiſchem Geſichtspuncte hiſtoriſch-kritiſch beleuchtet. Zugleich ein vorbereitender Beitrag zur Gründung einer deutſchen Nationalkirche. Lpz. 1846.

Ueber den Guſtav-Adolphsverein ſ. C. Birnſtiel, kurze Geſchichte des evangeliſchen Vereins der Guſtav-Adolphſtiftung. Jen. 1844. F. Lübker, der evangeliſche Verein der Guſtav-Adolphſtiftung nach ſeiner gegenwärtigen Entwickelung: Reuter, Rep. II, 279. III, 89. A. Schröder, die Guſtav-Adolphſtiftung und die kirchlichen Zuſtände des Proteſtantismus in katholiſchen Ländern ꝛc. Berl. 1844 (Abdruck aus der kirchlichen Vierteljahrſchrift 1844, 2.).

## 1. Oeſterreich.

Eine ziemlich planloſe und von geringer Befähigung für dergleichen Arbeiten zeugende Zuſammenſtellung von Notizen über kirchliche Verhältniſſe vorzüglich in den deutſchen Ländern der Monarchie enthält: Der Katholicismus und Proteſtantismus in Oeſterreich. Lpz. 1845. Vergl. meine Anzeige in Bruns, N. Rep. VII, 114. Der ſchon durch ſeine genaue Darſtellung der geiſtlichen Angelegenheiten Oeſterreichs in ihren politiſch-adminiſtrativen Beziehungen vortheilhaft bekannte Graf J. L. E. von Barth-Barthenheim hat auf dieſes Werk ein anderes verwandten Inhaltes folgen laſſen: Oeſterreichs Schul- und Studienweſen mit beſonderer Rückſicht auf die Schul- und Studienanſtalten im Herzogthum Oeſterreich u. d. E. Wien 1843. Ein chronologiſches Verzeichniß der höheren Geiſtlichen aus der neueren Zeit bietet dar: Ed. Andersky, der hohe Klerus der öſterreichiſchen Monarchie. Nach ſeiner Gradualvorrückung vom Jahre 1800 bis auf die neueſten Zeiten. Wien 1844. Das Werk von J. Helfert, über die Rechte der Akatholiken iſt 1843 in dritter Auflage erſchienen. Ueber die Stellung der Juden verbreitet ſich: Die Juden in Oeſterreich, vom Standpuncte der Geſchichte, des Rechts und des Staatsvortheils. Lpz. 1842. 2 Bde. Unter den Reiſewerken iſt hervorzuheben: J. G. Kohl, hundert Tage auf Reiſen in den öſterreichiſchen Staaten. Dresd. 1842. 5 Bde. (1. Böhmen. 2. von Linz nach Wien. 3. 4. Ungarn. 5. Steyermark und die bayerſchen Hochlande).

Aus der einzelne Theile der Monarchie betreffenden Litteratur gehören folgende Werke hierher: J. J. Staffler, Tirol und Vorarlberg, ſtatiſtiſch-geographiſch, mit geſchichtlichen Bemerkungen. Innsbr. 1842. 2 Thle. (Gibt auch die Parochial-Kirchen- und Patronatverhältniſſe, die Unterrichts- und Erziehungsanſtalten, Klöſter, Hoſpitäler, Kapellen und Wallfahrtsorte an). E. von Hartwig, Briefe aus und über Tyrol, geſchrieben 1843 bis 1845, ein Bei-

trag zur Charakteriſtik dieſes Alpenlandes im Allgemeinen ꝛc. Berl. 1846 (berückſichtigt zugleich die kirchlichen Zuſtände). Die Jeſuiten in Tirol. Heidelb. 1845 (ſchildert die Fortſchritte und Intriguen der Jeſuiten in dieſem Lande ſeit 1838). — C. Peſchek, Geſchichte der Gegenreformation in Böhmen. Dresd. 1844. 2 Bde. — Joh. Graf Mailáth, die Religionswirren in Ungarn (vom Beginn der Reformation bis zu Ende des Reichstags 1843 — 1844). Regensb. 1845. 2 Bde. Nachträge dazu daſ. 1846. — J. B. v. Scharberg, die Verfaſſung des Großfürſtenthums Siebenbürgen. Wien 1844. A. de Gerando, Siebenbürgen und ſeine Bewohner. Aus dem Franzöſiſchen von J. Seybt. Lpz. 1845. 2 Bde. Vergl. Lit. Z. 1845. Nr. 3.

## 2. Die Schweiz.

Eine brauchbare Darſtellung der äußeren Verhältniſſe der römiſch-katholiſchen Kirche liefert: Geographiſch-hiſtoriſche Kirchenſtatiſtik der katholiſchen Schweiz. Von einem katholiſchen Geiſtlichen. Schaffh. 1844. — Zur Hülfslitteratur gehören: L. Snell, Handbuch des ſchweizer. Staatsrechts. Zür. 1844. 1845. 2 Bde. J. Scherr, die Schweiz und die Schweizer. Winterth. 1845. 12.

Die traurige Bedeutung, welche die Jeſuiten in der Schweiz erlangt haben, hat zu mehreren Darſtellungen ihrer allmählich und ſtill vorgeſchrittenen Eroberungen in dieſem Lande und ihrer gegenwärtigen Stellung Veranlaſſung gegeben: Gihr, die Jeſuiten und der Ultramontanismus in der Schweiz von 1798 bis 1845. Lieſtal 1846 (Abdruck des unter gleicher Ueberſchrift in der Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 173 ff. befindlichen Artikels). Geſchichte des Jeſuitenkampfes in der Schweiz. Von einem Züricher. Zür. 1845. Vergl. Reuter, Rep. LIII, 169. Die ſchweizeriſche Jeſuitenfrage: Schwegler, Jahrbb. der Gegenwart. 1845. H. 3. Eine vortreffliche Darſtellung der von der römiſchen Kirche gegen die ſchweizeriſchen Regierungen und das Volk beobachteten Taktik enthält:

A. L. Cherbuliez, de la démocratie en Suisse. Par. et Gen. 1843. 2 Bde. Als das eigenthümliche Weſen dieſer Taktik gibt er an, daß man ſich ſtets gehütet habe, im Puncte des Rechtes irgend etwas einzuräumen, dagegen im Factiſchen nur ſchwachen Widerſtand geleiſtet habe, um dann mittelbar und heimlich auf die Wiedererlangung des Verlorenen hinzuwirken. Ein durch Vollſtändigkeit und Unparteilichkeit ausgezeichnetes Werk über die hurter'ſchen Streitigkeiten mit der reformirten Geiſtlichkeit Schaffhauſens, welches als Endurtheil in dieſer Angelegenheit angeſehen werden mag, iſt: D. Schenkel, die confeſſionellen Zerwürfniſſe in Schaffhauſen und F. Hurter's Uebertritt zur römiſch=katholiſchen Kirche. Baſ. 1845. Eine Anzeige der früher in dieſer Sache erwachſenen Litteratur habe ich in Rheinw., Rep. XLIII, 214. gegeben, welcher freilich ein Urtheil über die Perſon Hurter's zu Grunde lag, das nunmehr einer Berichtigung bedarf.

Aus der die einzelnen Cantons betreffenden Litteratur treten beſonders die Schriften hervor, welche die zwar der darin ſich kundgebenden männlichen und aufopferungsfähigen Geſinnung nach gewiß anzuerkennende, doch durch die vorliegenden Verhältniſſe anſcheinend nicht zwingend erheiſchte, in ihren Folgen für das waadtländiſche Volk gewiß wenig erſprießliche Amtsniederlegung der waadtländiſchen Geiſtlichkeit zum Gegenſtand haben: A. Schweizer, das kirchliche Zerwürfniß des Jahres 1845 im Canton Waadt, mit Benutzung der Acten dargeſtellt. Zür. 1846. Der Conflict der waadtländiſchen Geiſtlichkeit mit ihren Staatsbehörden und ihre Verhandlungen am 11. und 12. Nov. 1845 ꝛc. Aar. 1846. Kirchliche Kriſis im Waadtlande mit den Actenſtücken. Aus dem Franzöſiſchen. Zür. 1846. Vergl. Hall. allg. L.=Z. 1846. Nr. 138 ff. Allg. K.=Z. 1846. Nr. 53 ff. Schwegler's Jahrbb. 1846. Febr. Litt.=Z. 1846. Nr. 67. 69. Harleß, Zeitſchr. 1846. Oct.

Sonſt iſt noch aus der Litteratur in Betreff einzelner Cantons anzuführen: Die Beſtrebungen für eine neue Ge=

ſtaltung der berner Kirche: Bruns, N. Rep. VIII, 101. F. Stettler, Staats- und Rechtsgeſchichte des Cantons Bern. Von der älteſten geſchichtlichen Zeit bis zur Einführung der Verfaſſung von 1831. Bern 1845. — J. J. H(erzog), die Plymouthbrüder im Canton Waadt: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 23. 28. — Der Proteſtantismus in Genf, ſeine Gefahren und ſeine Zukunft: Allg. K. Z. 1844. Nr. 204. Die neueſten Umtriebe des Ultramontanismus in Genf: daſ. 1845. Nr. 129; vgl. 1844. Nr. 155.

### 3. Deutſchland.

Genaue ſtatiſtiſche Nachrichten über faſt alle deutſchen proteſtantiſchen Landeskirchen in Betreff ihrer Verfaſſung, ihres Bekenntniſſes und ihres Cultus, authentiſch und vom neueſten Datum, enthält folgende, ohne Zweifel aus Materialien, die der zu Anfange des Jahres 1846 in Berlin abgehaltenen evangeliſchen Conferenz von den Deputirten der einzelnen Länder zugebracht wurden, zuſammengeſtellte Schrift: Beiträge zur Statiſtik der deutſchen proteſtantiſchen Landeskirchen im Jahre 1846. Lpz. 1846. Eine Kritik der Idee jener Conferenz und der einſchlagenden Litteratur ſ. in Bruns, N. Rep. VI, 228. Die Geſammtheit des deutſchen Kirchenweſens hinſichtlich ſeiner äußeren Geſtalt, zugleich mit geſchichtlichen Betrachtungen verbunden, findet ihre Darſtellung in: J. V. Kutſcheit, das deutſche Kirchenthum. Danz. 1846. Dieſe Schrift dient zugleich als Commentar der (Berlin, 1845) von demſelben Verfaſſer herausgegebenen „Kirchenkarte von Deutſchland. Verſuch einer kartographiſchen Darſtellung der kirchlichen und confeſſionellen Verhältniſſe Deutſchlands incl. Preußens und der Schweiz.“ Ein 1843 begonnenes „Adreßbuch der höheren evangeliſchen Geiſtlichkeit in Deutſchland. Nebſt einigen kirchlich-ſtatiſtiſchen Notizen“ (Leipz. 1843) iſt meines Wiſſens nicht fortgeſetzt worden. Ueber die Gehalte der katholiſchen Prälaten in den verſchiedenen deutſchen Ländern findet man Nachweiſung bei Bruns, N. Rep. III, 192.

Die Kirchengeſchichte Deutſchlands von F. W. Rettberg (1. Bd. Gött. 1845) wird durch die Gründlichkeit, mit welcher ſie die Entwickelung der Kirche in Deutſchland im Ganzen und Einzelnen zur Darſtellung bringt, ein auch für die kirchliche Statiſtik bedeutendes Werk werden.

Als Hülfsmittel für die Kenntniß des gegenwärtigen kirchlichen Zuſtandes in den einzelnen deutſchen Staaten gehören aus dem in Rede ſtehenden Zeitraume folgende, nach Ländern geordnete, Schriften und Abhandlungen hierher:

## a. Preußen.

Die Zeitfragen in der preußiſchen Landeskirche: Rheinw., Rep. XLIV, 60. 232. D. J. Rupp in Königsberg und die durch ihn veranlaßte Polemik: Reuter, Rep. LV, 79. Vgl. S. 56. — H. von Mühler, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in der Mark Brandenburg. Weim. 1846. Die Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in Preußen, in der Ev. K.=Z. 1842 begonnen, iſt fortgeſetzt 1843. Nr. 49. 1845. Nr. 49. 58. — E. Anders, kleine evangeliſch=kirchliche Statiſtik der preuß. Provinz Schleſien im Jahre 1843. Glog. 1844. (Macht keinen Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Methode, ſtellt aber die Data mit rühmlichem Fleiße zuſammen.) Derſ., hiſtoriſcher Atlas der evangeliſchen Kirchen in Schleſien. 2. Aufl. Glog. 1845. — Beck, Statiſtik der rheiniſchen evangeliſchen Kirche: Nitzſch und Sack, Monatsſchr. 1845. Aug. — Oct. Grundzüge der Geſchichte und Verfaſſung der rheiniſchen evangeliſchen Kirche. Neuwied 1844. — An Paſtoralhandbüchern iſt die neue umgearbeitete Ausgabe des borck'ſchen für Preußen (Kgsb. 1844. 2 Bde.) und das von Ehrhardt für Sachſen (Halle 1844) anzuführen. — Das gelehrte Werk von H. F. Jacobſon, die Geſchichte der Quellen des Kirchenrechts des preuß. Staats, iſt durch den 1844 erſchienenen Thl. IV. Bd. III., welchem eine Urkundenſammlung zur Seite geht, zu der Darſtellung der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts in Rheinland und Weſt-

phalen fortgeſchritten. — Eine amtliche Darſtellung der Verhandlungen der Generalſynode iſt erſchienen in der Schrift: Berichte über die erſte evangeliſche Generalſynode Preußens im Jahre 1846. Mit einem Anhange der wichtigſten Actenſtücke herausgegeben von G. Krüger, Pf. u. Mitgl. der Generalſyn. 1846. 8.

b. Bayern.

Hier ſind nur die kirchlichen und kirchenrechtlichen Verhältniſſe der Proteſtanten Gegenſtand litterariſcher Bearbeitung geworden: C. Frhr. von Dobeneck, ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der geltenden allgemeinen Beſtimmungen für die proteſtantiſche Kirche im Königreich Bayern. Ansb. 1844. A. Möller, das proteſtantiſche Kirchenverfaſſungsrecht in Bayern, in ſeinen doctrinellen und poſitiven Grundzügen dargeſtellt. Ansb. 1846. — Ueber die kirchlichen Verhältniſſe der Proteſtanten im ſüdlichen Bayern: Harleß, Zeitſchr. 1845. Apr. Die neueſte Bewegung in der unirten Kirche der Rheinpfalz: Ev. K.-Z. 1846. Nr. 51 f. 88 ff. — Die Litteratur des jetzt erloſchenen Streites über die Kniebeugung des proteſtantiſchen Militärs iſt am vollſtändigſten zuſammengeſtellt in der Hall. all. L.-Z. 1845. Nr. 95. Vergl. „die Kniebeugung in Bayern": Bruns, N. Rep. III, 24 ff.

c. Die ſächſiſchen Länder.

K. G. v. Weber, Darſtellung der öffentlichen Kirchenverfaſſung des Königreichs Sachſen nach den neueren Geſetzen und Verordnungen. Lpz. 1843. (Auch unter dem Titel: ſyſtematiſche Darſtellung des im Königreich Sachſen geltenden Kirchenrechts. Bd. 1. Von der öffentlichen Kirchenverfaſſung des Königreichs Sachſen.) Vergl. die Anzeige von E. Richter im gersdorf. Rep. 1844, 7. J. A. G. Hoffmann, Verſuch einer Darſtellung des in den ſächſ. Herzogthümern geltenden Kirchenrechts. Hildb. 1843. Vergl. das

theol. Litt.-Bl. z. A. K.-Z. 1844. Nr. 86. Mehrere die wohl nur vermeintlichen, wenigſtens noch nicht hinlänglich erwieſenen Umtriebe der Jeſuiten in Sachſen betreffende Schriften ſ. bei Bruns, N. Rep. VIII, 122. Die beiden von mir angeführten Brochuren über die katholiſche Kirche in Sachſen haben 1843 eine neue Auflage erlebt. Vergl. A. K.-Z. 1844. Nr. 134. Der leipziger Streit über das apoſtoliſche Symbolum iſt dargeſtellt und gewürdigt in Harleß, Zeitſchr. 1844. Juli.

### d. Württemberg.

Die neueſten Kämpfe der katholiſchen Hierarchie in Württemberg und Baden: Rheinw., Rep. XLV, 56. 131. Kirchliche Fragen in der württembergiſchen und badiſchen Landeskirche: daſ. XLVI, 141. Der Ultramontanismus in Württemberg. Mit beſonderer Beziehung auf die Schrift: Neueſte Denkſchrift der württemberger Staatsregierung an den römiſchen Stuhl. Veröffentlicht und beleuchtet. Schaffh. 1844. Württemb. Zuſtände: A. K.-Z. 1846. Nr. 93 ff. — Dehler, die theologiſchen Seminarien und die Candidaten der Theologie in Württemberg: Bruns, N. Rep. VII, 182. — Ueber den neueren Zuſtand des pietiſtiſchen Sectenweſens in Württemberg finden ſich lehrreiche Nachrichten in der Ev. K.-Z. 1845. Nr. 41. 45. Vergl. Berl. A. K.-Z. 1846. Nr. 16.

### e. Baden.

Vgl. Württemberg. — Die neueſten Zuſtände der evangeliſchen Kirche Badens: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 86 f. Eine zweite Abtheilung der „katholiſchen Zuſtände in Baden" iſt Regensb. 1843 erſchienen. — Die gemiſchten Ehen in der Erzdiöceſe Freiburg. Zugleich eine Beleuchtung der katholiſchen Zuſtände in Baden. Regensb. 1846. — Ueber die ſtaatsrechtliche Stellung der Deutſchkatholiken ſind zwei Schriften von F. Hecker und Küchler herausgekommen, die erſtere in zwei Auflagen, Heidelb. 1846. — Die rieger'ſche Sammlung von proteſtantiſchen Kirchen-, Schul- ꝛc.

Geſetzen iſt um einen ſechſten Theil vermehrt worden, der den erſten Zeitraum von 1841 bis 1844 umfaßt, Offenb. 1844.

## f. Heſſen.

Kirchliche Mittheilungen über das Großherzogth. Heſſen: Ev. K.-Z. 1846. Nr. 85. 87. 89. Hier wird in kurzen Umriſſen ein Bild der Entwickelung der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche nach ihren drei Stadien und der kirchenrechtlichen Stellung der Symbole in ihr entworfen. — Aus der kurheſſiſchen Kirche ſind zwei Schriften hervorgegangen, welche, obgleich nicht eigentlich auf eine Darſtellung derſelben ausgehend, was man aus dem Titel der einen zu ſchließen verſucht ſeyn möchte, doch auf die Eigenthümlichkeit und die Einrichtungen dieſer Kirche manches Licht fallen laſſen: W. Vilmar, die kurheſſiſche Kirche. Kaſſel 1845. H. Heppe, Thatſachen aus der kurheſſiſchen Kirchengeſchichte oder einige Worte über die Schrift des Hrn. Pf. Vilmar ꝛc. Kaſſel 1844.

## g. Die übrigen deutſchen Länder.

Ueber die Lage der Proteſtanten in der Niedergrafſchaft Lingen. Den deutſchen Guſtav-Adolphvereinen gewidmet von einem Mitgliede des osnabrückſchen Hauptvereinsvorſtandes. Osnabr. 1846. — Reude, kurze Darſtellung der Verhandlungen über die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten im Fürſtenthum Birkenfeld. Birk. 1844. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 3. — J. Geffcken, ſtatiſtiſche Tabellen über die kirchlichen Verhältniſſe Hamburgs in den Jahren 1818—1842. Mit Anmerkungen begleitet. Hamb. 1844. — Die Berichte der Ev. K.-Z. über das kirchliche Leben im Fürſtenthum Lippe ſind bis auf die neueſte Zeit fortgeſetzt worden: 1843. Nr. 72. 1844. Nr. 12. 65. 1845. Nr. 10. 30. 92. 1846. Nr. 9. 53. Vergl. Urkunden zur Beurtheilung der kirchlichen Verhältniſſe im Fürſtenth. Lippe. Mit einer Einleitung. Lpz. 1845.

In Betreff der Brüderunität iſt, mit beſonderer Rückſicht auf die bekannte Schrift von Cunow, welcher hier die Tendenz untergelegt wird, „die Herrnhuterei zu ſchimpfiren," eine apologetiſche Darſtellung erſchienen, mit entſchiedener Vorliebe für das Weſen der Unität, doch im Allgemeinen nicht ohne Milde und Anerkennung gegen das Fremde: Die Herrnhuter oder die böhmiſch=mähriſche Brüderunität augsburgiſcher Confeſſion. Eine hiſtoriſch=biographiſche Skizze, nach den beſten und zuverläſſigſten Quellen und nach eigenen Anſchauungen entworfen ꝛc. von einem freiſinnigen Herrnhuter. Bautz. (1844.) Beigegeben iſt ein Verzeichniß aller bedeutenderen Brüdergemeinden und Societäten. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 206. Neuerdings iſt noch hinzugekommen: F. Litiz, Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart der evangeliſchen Brüderkirche, ihre Verfaſſung und Geſchichte, nebſt einigen biographiſchen Notizen. Lpz. 1846.

## C. Weſt= und Nord=Europa.

### 1. Die Niederlande.

Der Abſchnitt meiner kirchlichen Statiſtik, welcher die Kirche in den Niederlanden darſtellt und hier wieder beſonders diejenigen Theile, welche die außer der niederländiſchen reformirten Kirche daſelbſt beſtehenden kleineren proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaften behandeln, ſcheinen mir vor vielen anderen einer Verbeſſerung und Vervollſtändigung bedürftig zu ſeyn, da die von mir benutzten Quellen theils nicht umfaſſend genug waren, theils mit den Thatſachen in vielfachem und ſehr ſchneidendem Widerſpruche ſtehen, welches Letztere, wie ich in Folge an Ort und Stelle eingezogener Nachrichten hier auszuſprechen mich verpflichtet halte, namentlich von der fliedner'ſchen „Collectenreiſe in Holland und England" gilt. Durch die von mehreren holländiſchen Theologen in Ausſicht geſtellte Hülfe hoffe ich bei

einer etwaigen neuen Auflage im Stande zu ſeyn, die meiner Darſtellung der gedachten kleineren Gemeinſchaften anhaftenden Unrichtigkeiten zu tilgen und das noch Mangelhafte nicht unbedeutend zu ergänzen.

Eine Fortſetzung meines Artikels über die kirchlichen Unruhen in den Niederlanden iſt in Rheinw. Rep. XLVII, 75. erſchienen. In dieſer Zeitſchrift (Stud. u. Krit. 1844, 3.) hat ſehr treffende Bemerkungen zur Charakteriſtik der holländiſchen Theologie gegenüber der deutſchen Ullmann veröffentlicht. Einige Nachrichten über die Univerſitäten Leyden und Utrecht habe ich in Bruns, N. Rep. VIII, 2. gegeben. Für die Geſchichte der lutheriſchen Kirche in den Niederlanden liefert eine reiche Fundgrube von Materialien eine mit dem Jahre 1845 aus Mangel an Theilnahme bedauerlich wieder eingegangene Zeitſchrift: Bijdragen tot de geschiedenis der evangel.-luth. Kerk in de Nederlanden, verzameld door J. C. Schultz Jacobi, Pred. te Zutphen, en F. J. Domela Nieuwenhuis, Th. D., Pred. te Utrecht. Te Utrecht by Paddenburg & Comp. 1839—1845. 7 Stücke. In Betreff der Juden iſt zu nennen: H. J. Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland. Utr. 1843.

## 2. Großbritannien und Irland.

Schon die Eigenthümlichkeit der Bildungsformen der Kirche in dem britiſchen Inſelreiche und das mannichfaltige, vielbewegte Leben, von welchem die innere Entwickelung ihrer einzelnen Gemeinſchaften und Parteien und die gegenſeitige Stellung derſelben Zeugniß gibt, mußten in unſerer Zeit, wo die Frage nach Begriff und Weſen der Kirche in Wiſſenſchaft und Praxis die hervorragendſte Stelle einnimmt und den Mittelpunct aller übrigen kirchlichen und theologiſchen Fragen bildet, die Blicke vorzugsweiſe eben dem britiſchen Kirchenweſen zuwenden. In den dortigen Geſtaltungen der Kirche liegt eine Fülle des lehrreichſten Stoffes vor,

der nach den verſchiedenſten Seiten hin dem einſichtigen Forſcher den erwünſchteſten Aufſchluß über die Probleme der Gegenwart zu gewähren im Stande iſt. Zu dieſem allgemeinen Intereſſe, welches das britiſche Kirchenweſen darbietet, kam dann noch in Anſehung der anglikaniſchen Kirche das beſondere hinzu, welches ſie durch den gemeinſamen Antheil an der Stiftung des Bisthums Jeruſalem und durch die dadurch eingeleitete nähere Verbindung für die preußiſche und überhaupt für die deutſche evangeliſche Kirche gewinnen mußte. Es ſtellte ſich das Bedürfniß heraus, mit einer Kirche näher bekannt zu werden, welche, auch ganz abgeſehen von den in Deutſchland an jene Verbindung ſich knüpfenden, zum Theil ſehr ſeltſamen und phantaſtiſchen Befürchtungen und auch wohl Hoffnungen, ſchon durch eben dieſe Allianz eine ganz beſondere Wichtigkeit für die deutſche evangeliſche Kirche erhalten hatte. In Folge dieſer Verhältniſſe hat ſich um das engliſche Kirchenweſen eine ſo reichhaltige Literatur gebildet, wie um kein anderes, und, wenn gleich nicht zu leugnen iſt, daß manche hieher gehörige Schriften, weil es ihren Verfaſſern an geſchichtlichem Sinne und Unbefangenheit fehlte, ohne welche Eigenſchaften gerade auf dem Gebiete der britiſchen Kirchenzuſtände am wenigſten auszurichten iſt, ihrer Aufgabe nur ſehr unvollkommen genügen, ſo kann man doch bereits wahrnehmen, daß nicht bloß die Kenntniß des Aeußerlichen, ſondern auch das innere Verſtändniß des kirchlichen Lebens der Briten in Deutſchland erfreuliche Fortſchritte gemacht hat; ja, wie überhaupt der Deutſche jene Univerſalität beſitzt, welche ihn befähigt, ſich in die verſchiedenſten Volkseigenthümlichkeiten zu vertiefen, ſie in ihrem Weſen zu erfaſſen und eben dadurch ein gerechtes Urtheil über dieſelben zu erlangen, ſo ſcheint in Deutſchland ſich eine Auffaſſung des britiſchen Kirchenweſens heranzubilden und immer weiter auszubreiten, wie ſie ſo tief, gründlich und wahr ſchwerlich in England ſelbſt gefunden werden möchte, wo ſelten diejenige Erhebung über den Kampf der

Gegenſätze angetroffen wird, welche erforderlich iſt zur Entkleidung des Urtheils von der Färbung der Parteilichkeit und Einſeitigkeit. Der äußere Umfang dieſer Litteratur und die innere Bedeutung eines großen Theiles derſelben veranlaſſen zu einer etwas genaueren kritiſchen Muſterung, als ſie in den vorangehenden Abſchnitten nöthig erſchien. Ich benutze für dieſelbe die Vorarbeiten, welche in meinen Anzeigen einer großen Zahl dieſer Schriften in Bruns, N. Repert. III, 215 [a]) ff. und in Reuter, Repert. LIII, 16 ff. ferner in mehreren Artikeln der litterariſchen Zeitung (1844. Nr. 5. 6. 21. 24.), in welchen ich über kirchliche Zuſtände Englands und dahin gehörige Litteratur mich ausgeſprochen habe, vorliegen.

Mit Uebergehung des bereits oben erwähnten Kniewel'ſchen Werkes und der ſchon ebenfalls berührten, auf die Stiftung des Bisthums zu Jeruſalem unmittelbar bezüglichen Litteratur kommen hier folgende Schriften in Betracht:

1) G. F. Uhden, die Zuſtände der anglikaniſchen Kirche mit beſonderer Berückſichtigung der Verfaſſung und des Cultus. Lpz. 1843. Der Verfaſſer, durch einen längeren Aufenthalt in England mit dem dortigen kirchlichen Leben näher bekannt geworden, will eine kritiſche Geſammtdarſtellung der anglikaniſchen Kirche liefern, übergeht jedoch dabei mehrere wichtige Puncte, während er andererſeits die geſteckten Grenzen mehrfach überſchreitet. In dem Gegebenen aber vermißt man eine klare und ſichere Auffaſſung und Beherrſchung des Stoffes und jene Gediegenheit der Form, welche nur unter Vorausſetzung völliger Durchdringung des Gegenſtandes erwartet werden kann. Doch iſt das Werk auch ſchon in der vorliegenden Geſtalt geeignet, die Kenntniß der anglikaniſchen Kirche zu bereichern und zur Verbreitung einer

---

a) In Betreff meiner hier unter anderen befindlichen Anzeige des ſogleich näher zu beſprechenden Uhden'ſchen Werkes darf ich nicht unbemerkt laſſen, daß dieſelbe von anderer Hand mit mehreren Zuthaten und Veränderungen verſehen worden iſt, deren Vertretung ich nicht übernehme.

richtigeren Anſicht über deren Charakter und neuere Zuſtände beizutragen. Es zerfällt in acht Kapitel: 1. Charakteriſtik der anglikaniſchen Kirche; 2. von dem Klerus und der Kirchenverfaſſung; 3. von den Parteien innerhalb der anglikaniſchen Kirche; 4. das Common prayer-book; 5. die Predigt und die Seelſorge; 6. von den äußeren Mitteln der Kirche und den entſtandenen neuen Kirchen; 7. das religiöſe Leben und die Sitte; 8. das Verhältniß der anglikaniſchen Kirche zu den diſſentirenden Parteien.

2) B. Gäbler, die vollſtändige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England, nebſt einer Einleitung, enthaltend 1. die Form der Gebete, mit welchem eine Nationalſynode jede ihrer Sitzungen anfangen muß; 2. die Idee der Hochkirche; 3. die häusliche Andacht; 4. die Ordnung des öffentlichen Gottesdienſtes; 5. die religiöſe Erziehung der Kinder; 6. Bildung und Laufbahn eines Geiſtlichen; 7. die vorzüglichſten Kanones; 8. das Kirchenregiment. Anhang: die Liturgie der proteſtantiſch-biſchöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Altenb. 1843. Die Einleitung iſt an dieſem Buche das Werthvolle, da eine deutſche Ueberſetzung des Common prayer book bereits exiſtirte (von Rüper, Lpz. 1826). Auch des Verfaſſers Mittheilungen gründen ſich auf eigene, mehrjährige Anſchauung und tragen zugleich den Stempel der ſorgfältigſten Forſchung. Beſonders hervorgehoben zu werden verdienen die Mittheilungen über die bis dahin ſehr wenig bekannte proteſtantiſch-biſchöfliche Kirche der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika.

3) Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Thätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anſtalten, erſtattet von O. v. Gerlach, kgl. C.-R. zu Berlin, H. F. Uhden, Pred. zu Berlin, A. Sydow, kgl. Hof- und Garniſonprediger zu Potsdam, und A. Stüler, kgl. Oberbaurath zu Berlin. Potsd. 1845.

4) Ueber den religiöſen Zuſtand der anglikaniſchen Kirche in ihren verſchiedenen Gliederungen im Jahre 1842. Amtlicher Bericht, Sr. Exc. dem Herrn Miniſter der geiſtlichen Angelegenheiten erſtattet durch D. von Gerlach. Potsd. 1845.

Die in England gemachten Verſuche zur Vermehrung der kirchlichen Anſtalten wurden Veranlaſſung, daß die auf dem Titel von Nr. 3. genannten Männer den Auftrag erhielten, zum Zweck einer genaueren Kenntnißnahme von jenen Anſtalten eine Reiſe nach England zu unternehmen. Die über das Ergebniß dieſer Reiſe von ihnen abgeſtatteten Berichte ſind hier unverkürzt und unverändert der Oeffentlichkeit übergeben worden. Dieſelben gewähren nicht bloß in die ſpecielle Seite des kirchlichen Lebens der Engländer, auf welche es hier zunächſt ankam, eine gründliche Einſicht, ſondern liefern zu einer tieferen Erkenntniß des engliſchen Kirchenweſens überhaupt und ſeines dermaligen Zuſtandes einen bedeutenden und ſchätzenswerthen Beitrag. — Neben der Hauptaufgabe der Commiſſion ward den Mitgliedern noch die Nebenaufgabe geſtellt, „ein möglichſt treues und vollſtändiges Bild von dem jetzigen Zuſtande der anglikaniſchen Kirche in ihren verſchiedenen Gliederungen" zu geben, welcher hier in Nr. 4. von einem derſelben faſt ganz ſo, wie er eingereicht wurde, veröffentlicht wird. Der Bericht beginnt mit einer treffenden Charakteriſtik des Lebens der anglikaniſchen Kirche hinſichtlich ihrer Verfaſſung, ihres Cultus und ihrer Lehre, und weiſt nach, daß in jeder dieſer drei Richtungen das Princip der Reformation noch nicht vollſtändig zur Entwickelung gelangt iſt. Neben den Mängeln der biſchöflichen Kirche, gegen die der Verfaſſer keineswegs blind iſt, weiß er aber auch ſehr gut die ſchroffe Einſeitigkeit und den inneren Widerſpruch der Nonconformiſten hervorzuheben. Ueberall geht der Verfaſſer auf die Geſchichte zurück, um mit ihrer Hülfe das Verſtändniß der Gegenwart zu gewinnen, die noch Keiner richtiger aufgefaßt und dargeſtellt hat als er. Gegen den Schluß finden ſich Bemerkungen

über die Einwirkung der engliſchen Kirche auf die Individuen, die Familien, die Schule und den Staat. Obgleich ſeiner Richtung nach dem Anglikanismus zugeneigt im Gegenſatze zum Diſſent, weiß der Verfaſſer doch in ſinniger Betrachtung und mit mildem, beſonnenem, gebildetem Urtheile ein gerechtes Richteramt zu führen, bei welchem jedem Theile das ihm gebührende Lob unverkümmert bleibt, ſo daß mit Recht ſeine Schrift als ein Muſter kirchenſtatiſtiſcher Darſtellung aufgeſtellt werden kann.

Geringere Bedeutung als den ſo eben aufgeführten kommt einer Anzahl von Schriften aus dem Jahre 1842 zu, welche, durch die Stiftung des Biſthums zu Jeruſalem hervorgerufen, der erſten Nachfrage nach der Eigenthümlichkeit der anglikaniſchen Kirche zu begegnen ſuchen:

5) E. F. Vogel, hiſtor.-krit. Betrachtungen über die allmähliche Geſtaltung und beſondere Eigenthümlichkeit der engliſchen Epiſkopalkirche, im Verhältniß zu den Grundſätzen und Anſprüchen des echten Proteſtantismus. Lpz. 1842.

6) F. Schubarth, der Ritus der anglikaniſchen Kirche und die neun und dreißig Artikel, lateiniſch und deutſch, nebſt einer hiſtoriſchen Einleitung. Berl. 1842.

7) L. Bender, die neun und dreißig Artikel der engliſchen Kirche gegenübergeſtellt der augsburgiſchen Confeſſion. Elberf. 1842.

8) Die Lehre der engliſchen Kirche und Einiges über ihre Geſchichte und Verfaſſung. Berl. 1842.

9) W. Ehlebus, über das Verhältniß der biſchöflichen Kirche von England zu der urſprünglich apoſtoliſchen. Berl. 1842.

In Nr. 5. eifert ein vulgärer Rationalismus gegen den „papiſtiſchen Zuſchnitt" der 39 Artikel und der ganzen anglikaniſchen Kirche. Von demſelben ſchreibefertigen Verfaſſer erſchien zwei Monate früher: Pragmatiſche Geſchichte der gegenſeitigen politiſchen und religiöſen Verhältniſſe zwiſchen England und Irland, vom erſten Beginn des ſocialen Ver-

kehrs beider Länder bis auf unſere Tage. Lpz. 1842. Nr. 6. iſt ein Auszug aus dem Common prayer-book mit einer unbedeutenden hiſtoriſchen Einleitung und einem dergleichen Abriſſe der Kirchenverfaſſung. — Nr. 7. iſt das Gegenſtück zu Nr. 5. Der Verfaſſer freut ſich, „die vollkommene Uebereinſtimmung beider Kirchen — gefunden zu haben," und glaubt, dieſelbe durch Nebeneinanderſtellung von entſprechenden Stellen der 39 Artikel und der augsburgiſchen Confeſſion erweiſen zu können. — Nr. 8. iſt eine kurze und populär gehaltene Darſtellung der Lehre, Geſchichte und Verfaſſung der anglikaniſchen Kirche. — Nr. 9. nimmt für das Urtheil über dieſe Kirche die apoſtoliſche zum Maßſtabe, und vergleicht die beiderſeitige Entſtehung, Verfaſſung und Fortbildung.

Aus der engliſchen Litteratur möge hier noch erwähnt werden: 10) E. Mahon Roose, ecclesiastica, or the church, her schools and her clergy, Lond. 1842, ein an ſtatiſtiſchem Material ſehr reichhaltiges Werk.

Hinſichtlich der anglikaniſchen Kirche auf dem Continent und in den Colonien ſind zu nennen:

11) G. E. Biber, the English Church on the Continent; or, an account of the foreign settlements of the English Church. Lond. 1845.

12) Gray, letter — on the state of the Anglican congregations in Germany. Lond. 1842.

13) J. S. M. Anderson, the history of the Church of England in the Colonies and foreign dependences of the British Empire. Vol. I. Lond. 1845.

14) Documents relative to the Erection and Endowment of additional bishoprics in the Colonies, with a short historical preface. Lond. 1844.

15) Hawkins, historical notices of the missions of the Church of England in the N. A. Colonies. Lond. 1845. Vergl. Bruns, N. Rep. VI, 282.

Die Erſcheinung des Puſeyismus und deren Erklärung beſchäftigt, wie ſich von ſelbſt verſteht, auch die Verfaſſer der oben angeführten allgemeinen Werke; außerdem aber ſind den bereits von mir aufgeführten beſonderen Schriften über dieſen Gegenſtand einige andere gefolgt, wie:

16) R. Weaver, der Puſeyismus in ſeinen Lehren und Tendenzen beleuchtet. Aus dem Engliſchen überſetzt von E. Amthor. Lpz. 1844.

17) Fr. Eller, die anglikaniſchen Kirchenzuſtände mit beſonderer Berückſichtigung der katholiſchen Bewegung in derſelben und der Puſeyismus. Schaffh. 1844.

Auch befindet ſich eine Abhandlung von W. Ehlebus über den Puſeyismus in Illgen's Zeitſchr. 1844, 4. Weniger als dieſe darf überſehen werden der in Bruns' N. Rep. VI, 181. VII, 89. befindliche Artikel.

Die Darſtellung der Kirchengeſchichte Englands hat G. Weber in einem auf vier Bände berechneten umfänglichen Werke begonnen: Geſchichte der akatholiſchen Kirchen und Secten von Großbritannien. Th. 1. Bd. 1. Die Lollarden und der deſtructive Theil der Reformation. Lpz. 1845. Ferner gehören hieher: F. C. Dahlmann, Geſchichte der engliſchen Reformation. Lpz. 1844, welches noch in demſelben Jahre eine zweite Auflage erlebte, und J. Baxter, the Church history of England. Lond. 1846. 2 Bde. Vom craß-papiſtiſchen Geſichtspuncte aus hat J. A. Booſt die Kirchengeſchichte Englands ſeit der Reformation behandelt: Geſchichte der Reformation und Revolution von Frankreich, England und Deutſchland (von 1517 bis 1843). 2. Bd. England. Augsb. 1844.

Mehrere andere Werke beſchäftigen ſich mit der geſchichtlichen und ſtatiſtiſchen Darſtellung der Diſſenters, darunter Dav. Douglas, hist. of the Bapt. churches in the North of England fr. 1648 to 1845. Lond. 1846. Eine neue Auflage der history of the Puritans von Dan. Neal iſt von J. O. Choules. New-York 1844 (2 Bde.) ver-

anſtaltet. Ueber die Plymouthbrüder in England und Irland ſ. Reuter, Rep. III, 276. Ueber den von den Diſſenters in Anregung gebrachten Verein von Mitgliedern aller evangeliſchen Confeſſionen zum Zwecke gegenſeitiger Liebe, Tragung und Duldung vergl. Litter. Z. 1846. Nr. 25. 27. Rheinw., Rep. XLVII, 276. Berl. A. K. Z. 1846. Nr. 41 ff. 63. 71. 74. 81.

Die ſchottiſche Kirche, durch das vortreffliche gemberg'ſche Werk in Deutſchland wohl bekannt, hat durch die im Jahre 1843 erfolgte große Seceſſion, welche zur Stiftung der freien Kirche führte, von Neuem die allgemeine Aufmerſamkeit auf ſich gezogen. Als Hülfsmittel zur Beurtheilung des erwähnten Ereigniſſes und zur näheren Kenntniß der Kirche überhaupt, aus deren geſchichtlicher Entwickelung und Eigenthümlichkeit daſſelbe begriffen ſeyn will, bieten ſich uns die Werke von zwei deutſchen Theologen dar, welche als Beobachter an Ort und Stelle und vermöge der Sorgfalt, welche ſie ihrem Gegenſtande widmeten, vorzüglichen Anſpruch auf Beachtung haben:

18) K. H. Sack, die evangeliſche Kirche in Schottland, geſchichtlich und vergleichend dargeſtellt. 1. Abth. Heidelb. 1844.

19) C. L. A. Sydow, Beiträge zur Charakteriſtik der kirchlichen Zuſtände Großbritanniens. 1. Abth. Ueber die gegenwärtigen Verhältniſſe der ſchottiſchen Kirchenfrage; zuvörderſt ein mit den nöthigen Documenten begleitetes Gutachten, welches der Verf. im Auftrage einer hohen Perſon über die ſchwebende ſchottiſche Kirchenfrage in England ſelbſt abgegeben hat. Potsd. 1844. 1845. 2 Hefte.

Den Hauptbeſtandtheil des ſack'ſchen Werkes bildet ein Abriß der ſchottiſchen Kirchengeſchichte bis auf die Entſtehung und erſte Entwickelung der fry church herab, welchem ſich „Züge aus dem gegenwärtigen Leben der ſchottiſchen Kirchenparteien, Parallelen und Betrachtungen" anſchließen. Das Werk, obgleich vom Standpuncte der Partei der Evangelical aus geſchrieben, weiß doch auch das Gute

der moderaten Partei zu erkennen und zeichnet ſich durchgehends durch eine milde, allen Erſcheinungen chriſtlicher Frömmigkeit mit Liebe und ſinniger Theilnahme ſich hingebende Auffaſſung aus, wobei denn freilich die Charakteriſtik der einzelnen Richtungen wohl manchmal der nöthigen Schärfe ermangelt. Jedenfalls iſt das Buch eine reichhaltige und dankenswerthe Ergänzung des ſchon genannten gemberg'ſchen Werkes und Jedem dringend zu empfehlen, der über die Eigenthümlichkeit der ſchottiſchen Kirche nach Geſchichte und Gegenwart ſich genauer unterrichten will.

Dem Verf. von Nr. 19. iſt es nicht um die ſchottiſche Kirche im Ganzen, ſondern nur um eine kirchenrechtliche Beurtheilung der Verhältniſſe zu thun, welche zu der Bildung der freien Kirche führten. Er nimmt dabei einen lediglich juriſtiſchen Standpunct ein und berückſichtigt die Geſchichte nur inſofern, als er ihr das kirchenrechtliche Material entlehnt, deſſen er für ſeinen Zweck bedarf. Das Urtheil fällt, wie dieß aus dem rechtlichen Geſichtspunkte auch nicht anders ſeyn kann und von dem Verfaſſer mit einem der höchſten Anerkennung werthen Fleiße auf eine ſehr gelungene und überzeugende Weiſe geſchehen iſt, ganz zu Gunſten der ausgeſchiedenen Partei der Evangelical aus. Aber der Verf. hätte dieſe Seceſſion und die Verfaſſungsform, welcher zu Liebe ſie geſchah, nicht als allgemeines Vorbild und Muſter anſehen und empfehlen, ſondern ſich begnügen ſollen, die ganze Erſcheinung aus dem Weſen der Nation und nationalen Kirche abzuleiten und zu begreifen. Er aber hat ſich durch jene Verfaſſung in ſo hohem Grade begeiſtern laſſen, daß die Vergleichung, welche er zwiſchen der deutſchen evangeliſchen und der ſchottiſchen Kirche anſtellt, der erſteren zum entſchiedenſten Nachtheile gereicht, ja ihn nahe an den Gedanken hinanbringt, daß in Deutſchland eigentlich eine Kirche überhaupt noch nicht exiſtire und ſo lange nicht anfangen werde zu exiſtiren, als nicht eine freiere Kirchenverfaſſung bei uns eingeführt worden ſey.

Die Bildung der freien Kirche hat auch in den beiden theologiſchen Repertorien die ihr gebührende Beachtung gefunden: Bruns, N. Rep. I, 259—284. Reuter, Rep. XLVIII, 81. 180. Der Aufſatz im bruns'ſchen Repert. gibt eine gediegene geſchichtliche Entwickelung des Streites, während der andere ſeine Aufgabe nur unvollkommen begriffen zu haben ſcheint. Außerdem vergl. M. Wilks, précis de l'histoire de l'église Ev. suivi de détails sur la formation de l'église libre et sa séparation de l'état, en 1843. Par. 1844. Scotch free church. Proceedings of the General Assembly of the free church of Scotland, with a sketch of the Proceedings of the Residuary Ass. Ed. by the Rev. J. Baillie. Ed. 1843. An kirchengeſchichtlichen Werken verdienen folgende noch aufgeführt zu werden: W. M. Hetherington, hist. of the Church of Sc. from the introd. of christianity to the period of the disruption. 3. ed. Edinb. 1843. E. C. Harington, brief notes on the church of Sc. from 1555 to 1842. Exeter 1843. Stephen, hist. of the Ch. of Sc. fr. the reform. to the present time. Lond. 1843. 1844. 3 Bde. A. Leighton, the churches of the united kingdom. Vol. I. The Scotish Church. (Auch unter dem Titel: The Sc. Ch., a view of its history, constitution, doctrines and ceremonies. Edinb. 1845. 8.

Bemerkungen über das Verhältniß der engliſch-biſchöflichen Gemeinen in Schottland zu der ſchottiſch-biſchöflichen Kirche gibt Heintz in der Monatsſchrift von Nitzſch und Sack. 1846. Jan. S. 41—44.

Unter den Schriften über das Kirchenweſen in Irland verdient genannt zu werden: R. Murray, Ireland and her church. In three parts. 2. ed. Lond. 1845. Dagegen iſt das Buch von W. Collier, Staats- und Kirchengeſchichte Irlands von der Zeit der Einführung des Chriſtenthums bis auf die Gegenwart (Berl. 1845) nichts als eine oberflächliche,

weder inneren Beruf noch äußere Befähigung ſeines Verf. bekundende Compilation.

Zum Schluſſe mögen noch einige Werke aus der Reiſe- und politiſch-ſtatiſtiſchen Litteratur genannt werden, welche auch für die Auffaſſung der kirchlichen Verhältniſſe nicht ohne Bedeutung ſind: J. G. Kohl, Reiſen in England und Wales. Dresd. 1844. 3 Bde. Derſ., Land und Leute der britiſchen Inſeln. Daſ. 1844. 3 Bde. Derſ., Reiſen in Irland. Daſ. 1844. 2 Bde. Derſ., Reiſen in Schottland. Daſ. 1844. 2 Bde. Ida und J. G. Kohl, engliſche Skizzen. Dresd. 1845. 2 Bde. J. Venedey, England. Lpz. 1845. 3 Bde. Derſ., Irland. Lpz. 1844. 2 Bde. K. J. Clement, Reiſen in Irland oder Irland in hiſtoriſcher, ſtatiſtiſcher, politiſcher und ſocialer Beziehung. Kiel 1845.

### 3. Dänemark.

Die durch die Baptiſten hervorgerufene Bewegung wird in mehreren Aufſätzen dargeſtellt und beſprochen: P. F. Anderſen, die neueſten anabaptiſtiſchen Bewegungen in Dänemark: Niedner, Zeitſchr. 1845, 2. Die Baptiſtenfrage in Dänemark: Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 246. Vergl. C. Michelſen, der Parochialnexus in Dänemark: Neue jen. A. L.-Z. 1845. Nr. 300. Eine überſichtliche Darſtellung des jetzigen Zuſtandes der Theologie in Dänemark gibt Fr. Beck in Zeller's theol. Jahrbb. 1844, 3. Vergl. die theol. Fac. in Kopenh.: Bruns, N. Rep. V, 101. — Der historia eccl. Islandiae ab a. 1740 ad a. 1840 von P. Petursson (Kopenh. 1841. 4.) hat derſelbe Verfaſſer eine kleinere Abhandlung de iure ecclesiarum in Isl. ante et post reformationem (daſ. 1844) folgen laſſen. — Das umfängliche Werk von Jenſen (kirchl. Statiſtik des Herz. Schleswig) iſt 1843 mit dem vierten Bande vollendet worden. Aus der Hülfslitteratur vgl. A. v. Baggeſen, der däniſche Staat —, geographiſch und ſtatiſtiſch dargeſtellt. 1. Bd. Koph. 1845. J. G. Kohl, die Marſchen und Inſeln der Herzogthümer Schleswig und Holſtein. Dresd. 1846. 3 Bde.

### 4. Schweden, Norwegen und Finnland.

Eine nur das Bekannte enthaltende Darſtellung der ſchwediſchen Kirche hat C. H. Schumann gegeben in Niedner's Zeitſchr. 1845, 1. Mit düſteren Farben, wohl in Folge ſeiner nur auf einen Theil derſelben ſich erſtreckenden Bekanntſchaft, zeichnet in der Ev. K.=Z. (1844. Nr. 9. 18.) Liebetrut das Bild dieſer Kirche, wie es ſich ihm auf einer Reiſe in Schweden dargeſtellt hatte. Ueber die Predigtkrankheit ſ. Bruns, N. Rep. III, 170. 270. Der kirchliche Zuſtand Norwegens wird ausführlich beſchrieben: Ev. K.=Z. 1843. Nr. 65—80. Ueber das neue Religionsgeſetz in Norwegen ſ. Bruns, N. Rep. VIII, 76. 180. Sehr tüchtige ſtatiſtiſche Werke ſind über Norwegen von Blom (Lpz. 1843. 2 Bde.), über Schweden von Forſell (überſ. von Freeſe. Neue mit Zuſätzen und Nachträgen der 4. Aufl. verm. Ausg. Lüb. 1845) erſchienen. Unter den Reiſewerken ſind die Skizzen aus dem Norden von Th. Mügge (Hann. 1844. 2 Bde.) auszuzeichnen. Die Litteratur über Finnland iſt durch zwei geſchichtlich=ſtatiſtiſche Werke bereichert worden: F. Derſchau, Finland und die Finländer. Aus dem Ruſſiſchen. Lpz. 1843. Léouzon le Duc, la Finlande, s. hist. prim., sa mythol., sa poésie épique etc., son génie national, sa condition politique et sociale depuis la conquête russe. Par. 1845. 2. Bde.

## D. Amerika.

Das früher ſpaniſche Amerika hat eine Art von Kirchengeſchichte erhalten in einem Werke des ehemaligen (1837—1843) apoſtoliſchen Nuntius in Neugranada, Erzbiſchofs von Camerino, G. Baluffi: l'America un tempo spagnuola sotto l'aspetto religioso dall' epoca del suo discoprimento sino al 1843. Anc. 1845. 3 Bde. — Eine zwar eigentlich geograph.=ſtatiſtiſche, doch auch das Kirchliche nicht außer Acht laſſende, ſehr genaue Beſchreibung von Me=

riko hat Ed. Mühlenpfordt veröffentlicht: Verſuch einer getreuen Schilderung der Rep. Mexiko. Hann. 1844. 2 Bde. Vergl. Rheinw., Rep. XLV, 166. 272. — Die Litteratur über Weſtindien und einzelne weſtindiſche Inſeln hat ſich um mehrere Werke vermehrt, welche theils eine geographiſche und ſtatiſtiſche Beſchreibung des Landes geben, theils mit der Darſtellung des dortigen Miſſionsweſens ſich beſchäftigen. — Reicher iſt der Ertrag, welchen die Litteratur über Nord-Amerika gewährt. Ein zwar aller wiſſenſchaftlichen Ordnung entbehrendes, doch viel brauchbares Material enthaltendes Werk, aus Beiträgen von Mitgliedern der einzelnen in demſelben dargeſtellten Kirchengemeinſchaften erwachſen, iſt: J. D. Rupp, He pasa Ekklesia. An orig. history of the relig. denominations at present existing in the united States, containing authentic accounts of their rise, progress, statistics and doctrines, written expressly for the work by eminent theol. professors, ministers and lay members of the resp. denom. Philad. 1844. Während hier jede Gemeinſchaft gleichſam ſich ſelbſt darſtellt, und daher nur einzelne Theile, kein Ganzes, vorliegen, hat dieſelbe Aufgabe kurz vorher ein Anderer durch ſelbſtändige Verarbeitung der Quellen zu löſen verſucht, indeſſen ebenfalls den höheren Forderungen der deutſchen Betrachtungsweiſe noch nicht entſprechend: R. Baird, religion in the Un. St. of N.-A.; or, an account of the origin, progress, relations to the state and present condition of the evang. churches in the Un. St. Edinb. 1843, ein Werk, welches von Burnier in das Franzöſiſche (Par. 1844. 2 Bde.) überſetzt und von K. Brandes deutſch bearbeitet worden iſt (Berl. 1844). Andere das Kirchenweſen der Vereinigten Staaten im Allgemeinen behandelnde Werke ſind: J. G. Büttner, Briefe aus und über Nord-Amerika oder Beiträge zu einer richtigen Kenntniß der Vereinigten Staaten und ihrer Bewohner, beſonders der deutſchen Bevölkerung, in kirchlicher, ſittlicher, ſocialer und politiſcher Hin-

ſicht. Dresd. 1845. E. Waylen, eccl. reminiscenees of the Un. St. Lond. 1846. Den gegenwärtigen Zuſtand der Vereinigten Staaten überhaupt beſpricht F. v. Raumer, die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Lpz. 1845. 2 Thle. 12. Außerdem ſind an Schriften und Abhandlungen, welche ſich mit der Darſtellung ſpeciellerer Theile der kirchlichen Statiſtik von Nord-Amerika befaſſen, zu nennen: (F. G. Büttner), die deutſch-biſchöfliche Methodiſtenkirche, Rheinw., Rep. XLIV, 182. Sam. Wilberforce (Archidiak. von Surrey, ſpäter Biſchof von Oxford), a history of the Prot. Episc. Church in America. Lond. 1844. 2. ed. Lond. 1846. Wyneken, über den Zuſtand der lutheriſchen Kirche in Nord-Amerika, in Harleß, Zeitſchr. V, 2. Rheinw., Rep. XLIII, 263. Zur Vermittelung von Nachrichten über die lutheriſche Kirche in Nord-Amerika beſteht ſeit 1843 eine eigene Zeitſchrift: Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika, herausg. von W. Löhe und J. F. Wucherer. Nördlingen. — Dankenswerthe Mittheilungen über die deutſchen Reformirten enthält: J. G. Büttner, die hochdeutſche reformirte Kirche in Nord-Amerika von ihrer Gründung bis auf die neueſte Zeit. Schleiz 1846. Ueber die römiſch-katholiſche Kirche vergl. J. Salzbacher, meine Reiſe nach Nord-Amerika im Jahre 1842. Mit ſtatiſtiſchen Bemerkungen über die Zuſtände der katholiſchen Kirche bis auf die neueſte Zeit. Mit einer geographiſchen Karte der katholiſchen Diöceſen und deren Miſſionsorte in Nord-Amerika. Wien 1845. 2 Abth. Vergl. Wiener Jahrbb. der Litt. 1845, 1. Anzeigebl. S. 37. Jährlich erſcheint zu Baltimore, dem Sitze des Erzbiſchofs, ein Metropolitan Cath. Almanac.

Der Zuſtand der anglikaniſchen Kirche im britiſchen Nord-Amerika erhellt theilweiſe aus den Viſitationsberichten der Biſchöfe von Toronto und Neuſchottland. Lond. 1843.

Hiermit glaube ich dieſe Ueberſicht ſchließen zu können, da die in derſelben nicht berührten Gebiete der Kirche in Aſien, Afrika und Auſtralien wohl füglicher einer beſonderen Rundſchau über die neuere Miſſionslitteratur zu überlaſſen ſind. Das Ergebniß dieſer Ueberſicht iſt, daß der heutigen Zeit allerdings eine rege Thätigkeit in Herbeiſchaffung und Veröffentlichung kirchenſtatiſtiſchen Stoffes nicht abzuſprechen, daß jedoch die Zahl derjenigen Schriften, welche auf einem einzelnen Gebiete nach einer wiſſenſchaftlichen Methode eine Verarbeitung des Stoffes verſucht und geleiſtet haben, eine nur ſehr geringe iſt. Insbeſondere fehlt es noch faſt gänzlich an landes= und provinzial=kirchenſtatiſtiſchen Arbeiten nach jenem höheren Maßſtabe, der die Aufgabe mit der Aufzählung der einzelnen Kirchen und Klöſter und der Zuſammenſtellung ſonſtiger äußerlicher Notizen noch nicht gelöſt, vielmehr in allem dieſem erſt eine Vorarbeit ſieht, nach deren Beendigung erſt die eigentliche Arbeit ihren Anfang nimmt. Es geht darin mit der kirchlichen Statiſtik einzelner Länder und Provinzen wie es mit der Landes= und Provinzialkirchengeſchichte geht. Auch dieſe letztere hat während des verfloſſenen Jahrzehends viele fleißige und treue Arbeiter beſchäftigt. Aber hier wie dort ſteht dem Berg= und Hüttenmann, der den rohen Stoff hebt und reinigt, nur ſelten der Künſtler zur Seite, der ihn verarbeitet und zu anmuthigen Formen geſtaltet. Es muß auf beiden Gebieten noch mehr als bisher mit dem Fleiße der Sammlung die Kunſt der Darſtellung ſich vereinigen. Wer immer zu dergleichen Arbeiten Geſchick, Neigung und Muße hat, ſollte ſich an ſolchen auf wiſſenſchaftlichem Grunde ruhenden, kunſtmäßigen Darſtellungen des ihn in dem Kreiſe ſeiner Provinz oder ſeines Landes umgebenden kirchlichen Geſammtlebens verſuchen. Hand in Hand mit dieſen Darſtellungen einzelner kirchlicher Gebiete würde die Darſtellung der ganzen Kirche in gedeihlicher Weiſe fortſchreiten. Für die Veröffentlichung und Mittheilung ſolcher Arbeiten, wo dieſelben nicht größe=

ren Raum in Anſpruch nehmen und ſich zu ſelbſtändiger Ausgabe eignen, ſind in den beiden berliner Repertorien die nöthigen Organe vorhanden. Die Bildung einer eigenen Geſellſchaft für kirchliche Statiſtik, wie dieſe ſchon einmal in das Leben gerufen ward, aber in Folge des beklagenswerthen Geſchickes ihres Stifters und der Mangelhaftigkeit ihrer Organiſation gleich im Entſtehen wieder unterging, könnte, wenn es gelänge, ihr eine Einrichtung zu geben, welche die Mitglieder zu wirklichen Mitarbeitern für den gemeinſamen Zweck machte, auf den Anbau der Wiſſenſchaft nur den förderlichſten Einfluß üben und der Gedanke einer Erneuerung jener Stiftung möchte daher einer weiteren Erwägung und Beſprechung zu empfehlen ſeyn. Wenn die Wiſſenſchaft überhaupt den Beruf hat, durch Zurückführung des Beſonderen auf das Allgemeine die geiſtige Macht zu ſeyn, welche das Leben lenkt, ſo hat an dieſer Ehre und Würde auch die kirchliche Statiſtik den ihr zuſtehenden Antheil zu nehmen, was ſie jedoch nur dann mit Erfolg vermag, wenn ſie noch kräftiger als bisher nach jener organiſchen Geſtalt ringt, durch welche ſie erſt wird, was ſie ſeyn ſoll: eine Wiſſenſchaft.

D. Julius Wiggers.

# Kirchliches.

# Züge
## aus der
# Gegenwart der evangeliſchen Landeskirche Preußens,

dargeſtellt

von

**F. S. Oldenberg,**

Candidaten des evangeliſchen Predigtamtes.

---

## Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter ſind vor wenigen Wochen geſchrieben worden. Eben wollten ſie hinaus in die Oeffentlichkeit, da erſchienen die Geſetze des dritten Februars. Sollte ich den Aufſatz unterdrücken? Ich mochte es nicht. War es urſprünglich ſeine Abſicht, Zeugniß zu geben von dem, was iſt, ſo gebe er jetzt ein deſto froheres Zeugniß von dem, was geweſen. Dürfte er als ein Beweis der Freude gelten, mit welcher das große Geſchenk, das Preußen empfangen hat, auch von der evangeliſchen Landeskirche begrüßt wird. Die Hoffnung, die Gewißheit naher Geneſung muß ſie jetzt von Neuem erfüllen und ihr zu tüchtigem Ringen nach ihren Zielen den Muth und die Kräfte geben. Die Zukunft wird lehren, wie ihre Blüthen, die ſchon zu verkümmern und hinzuwelken drohten, in freier Luft ſich voll und farbig entfalten.

Königsb. den 12. Febr. 1847.

Es iſt nothwendig, im Getümmel des Kampfes, der jetzt die Kirche erſchüttert, ſich den Blick frei und ungetrübt zu erhalten, aber leicht iſt es nicht. Ueber dem Einzelnen verliert man die Anſchauung des Ganzen; der Augenblick reißt hin zu ausſchweifender Hoffnung, zu überſpannter Beſorgniß; der Tumult betäubt die Menge, und, irre geführt, weiß ſie kaum mehr, was überhaupt noch zu hoffen oder zu fürchten iſt.

Dieſe Blätter haben die Abſicht, nach Kräften das Ihrige beizutragen, um den Zuſammenhang deſſen, was wir erlebt haben und erleben, von einer Seite wenigſtens in das wahre Licht zu ſtellen, und diejenigen von der Befangenheit des Momentes befreien zu helfen, die auf dem Puncte ſtehen, an unſerer evangeliſchen Kirche zu verzagen.

Wir können nicht von der Gegenwart reden, ohne auf die Vergangenheit zurückzuſchauen. An das Ereigniß knüpfen wir unſere Erörterung, welches für die jüngſten Schickſale Preußens entſchieden Epoche machend geweſen iſt, an das Jahr 1840. Der Thronwechſel jenes Jahres erweckte unter uns ein neues Leben. Die Blicke aller Denkenden richteten ſich auf die Bedürfniſſe, die Hoffnungen, die Erwartungen des Vaterlandes; alle Herzen ſchlugen wärmer und feuriger, und erfriſchten ſich an dem wieder aufblühenden Gedanken einer lebendigen, jedes wahre Intereſſe umſchließenden Volksgemeinſchaft. Jener Morgen iſt längſt dahin. Ein ſchwüler Tag iſt auf ihn gefolgt; er laſtet ſchwer auf allen Gemüthern. Viele Guten kehrten zurück in ihre Einſamkeit, und das Feld nahm der ſchreiende Haufe ein, der, erhitzt, oft nicht mehr wußte, was er will, und mit ſeinem wüſten Gezank kaum würdig war, gehört zu werden. Die Theilnahme fürs politiſche Leben ſiechte hin, weil die geſunde Nahrung ihr fehlte. Aber, einmal aufgeregt, konnten die Gemüther nicht Ruhe finden; der Tag hielt ſie wach; ein Sturm hatte ſie gefaßt und trieb ſie fort, gleichviel auf Wegen oder auf Irrwegen.

Je mehr die Meinung um ſich griff, als wäre im Gebiete des Staates für freie Thätigkeit kein Raum zu finden, deſto ſtürmiſcher hat ſich aller Eifer, alle Spannung, alle Anforderung auf ein anderes Gebiet geworfen, um hier zu erringen, was dort verwehrt ſchien, — und dieſes Gebiet war die Kirche. So iſt die evangeliſche Landeskirche Preußens der Schauplatz geworden, auf welchem die dämoniſchen Kräfte der Zeit, auf- und niederwogend, ihr unheimliches Spiel treiben. Nicht ohne Bangigkeit ſehen wir darein, und erſchrecken über die Verwüſtung, die ſchon geſchehen iſt, und die, welche drohend ſich ankündigt.

Der traurige Nothſtand unſerer Kirche leuchtet Jedem ein, der für ſie einen Sinn hat. Die, welche ihr entfremdet ſind, jubeln: So iſt's recht! ſo mußte es kommen! Sie freuen ſich, denn ſie wiſſen nicht, was auf dem Spiele ſteht. Aber wer eine klare Einſicht, ja auch nur eine Ahnung hat von der Größe und Tiefe der chriſtlichen Idee, deren Trägerin unſere evangeliſche Kirche iſt, der muß erſtaunt fragen: Woher der ungeheuere Abfall? Hat das Evangelium, das ſo lange ſich mächtig erwies, ſeine weltüberwindende Kraft denn verloren? Oder iſt der Geiſt des Menſchen ſo ganz ein anderer geworden? Von allen Lehrſtühlen wird gelehrt, von allen Kanzeln gepredigt, und doch wie oft irrt das Wort der Wahrheit umher gleich einem Fremdling, dem man die Thüre zu weiſen bereit iſt! Freilich, von Aufklärung und Vorwärtsſchreiten wird ſehr viel geredet; aber iſt jedes Verwerfen eine Befreiung, und jedes Eilen ein Fortſchritt? Dieſe unbedachtſame Haſt, mit der man, ohne zu wiſſen warum, aus den Geleiſen hinausfährt, dieſer ſanguiniſche Eifer, mit dem man reformatoriſch herumwühlt, dieſer krankhafte Enthuſiasmus, mit dem die Menge unklaren Idealen nachläuft, er iſt zwar ein geſchichtlich nothwendig gewordenes, aber fürwahr kein erfreuliches Zeichen der Gegenwart. Man reißt ſich los von der evangeliſchen Kirche, um auf eigene Fauſt fröhlich zu abenteuern; man ſucht Freiheit, und

verknechtet ſich der Willkür; man ſchließt trotzig das eigene Gotteshaus, denn man hat es verlernt, die ewige Wahrheit höher zu achten, als den ſterblichen Menſchen. Es iſt zu verwundern, wie die junge, weltſtürmende Begeiſterung, mit ſich ſelber liebäugelnd, ſich überhebt. Der Gedanke iſt ſo lockend, für die Wahrheit zu kämpfen, und leichter iſt es, in ſolchen Wahn ſich einzuwiegen, als offen zu geſtehen, daß treuer als mit der Wahrheit man mit der Partei es hält. Reine Liebe zur Wahrheit pflanzen, iſt ſehr ſchwer, aber Leidenſchaft für die Partei gewinnen, iſt leichter, und heut zu Tage am leichteſten.

Die evangeliſche Kirche harrt und hofft. Und ſie handelt auch. Sie verbirgt es nicht, daß ſolche Zerrüttung nur hat kommen können, weil es mit ihr nicht ſteht, wie es ſtehen ſoll. Der Staat hat ihr Streben nach Vollendung unterſtützt; es ſind Synoden zuſammenberufen; die Generalſynode hat ſich über die Bedürfniſſe der Kirche und die Art der Abhülfe allſeitig zu verſtändigen geſucht. Die treuen Arbeiten dieſer Verſammlung liegen vor uns. Aber bis jetzt welchen Gewinn hat die Kirche davon, als den einer erneuten Hoffnung? Ehe die Wirklichkeit von alle dem ihre Früchte erntet, darüber werden Jahre vergehen, und die Fluth des Parteitreibens, wie hoch iſt ſie bis dahin geſtiegen! Ehe ein Tropfen Hülfe kommt, wird Stein an Stein von dem Baue der Kirche abgelöſt, — das lehrt jeder Tag, — und der Ruin wächſt, während die Baumeiſter an ihren Plänen zeichnen. Und die römiſche Kirche ſieht ſchweigend zu und lächelt triumphirend. Sie verſteht es wohl, an fremdem Unglück ſich zu bereichern. Die römiſche Kirche iſt gut daran; ſie hat ein compactes Princip und bleibt ſich deſſen unerſchütterlich in jedem Augenblicke bewußt; und ob es auch ein falſches iſt, ſo iſt es doch eines. Ein falſches Princip, conſequent durchgeführt, wirkt energiſcher, als hundert zerſplitterte Wahrheiten.

Was die evangeliſche Kirche groß gemacht, das iſt die Verwerfung aller Menſchenautorität und die alleinige Anerkennung göttlicher Wahrheit. Darin liegt, ideell betrachtet, ihre Größe, aber in der Erſcheinung auch die nahe Möglichkeit ihres Ruines. Denn wie auch Alle in der Huldigung göttlicher Wahrheit ſich einen, welches dieſe Wahrheit real ſey, darin möchte Jeder für ſich Recht behalten; und wo gibt's ein Menſchenwort und Menſchenwerk, das nicht ſchon aufgetreten wäre mit dem Anſpruch, Gotteswort zu ſeyn und Gotteswerk? Die evangeliſche Kirche weiß ſich im Beſitz einer objectiven Wahrheit, und dennoch erkennt ſie zugleich an das Recht ſubjectiver Perſönlichkeit. Sie weiß, ihr Reichthum iſt ſo groß, daß jede Perſönlichkeit, erhoben und veredelt, in ihr kann ein volles Genüge finden. Darum verſchmäht ſie den Zwang, und das Römiſche: du ſollſt, kommt nicht über ihre Lippen; ſie traut es ſich zu, allein durch ihre innere Gewalt zu gewinnen, aufzuklären, zu überzeugen. Dieſes Selbſtvertrauen ſtammt aus dem Bewußtſeyn von dem göttlichen Geiſte, der in ihr waltet, und der höher ſteht, als aller Geiſtesreichthum eines Einzelnen, und alle Begeiſterung einer Maſſe.

Jedoch die evangeliſche Kirche hat keine Geſchichte, die eine ungeſtörte Entfaltung ihrer Idee könnte genannt werden. Wo gibt es überhaupt ſolch eine Geſchichte? Sie entwickelt ſich zur Vollkommenheit, oft ſtoßweiſe, oft unter Schmerzen, d. h. ihr Ideal iſt in der Erſcheinung mannichfach verletzt und getrübt. Je mehr ſie in einer Periode an ſolchen Trübungen leidet, je drückender das Erbtheil einer früheren Schuld auf ihr laſtet, und nun gar, wenn die Ungunſt außer ihr liegender Verhältniſſe ſtörend auf ſie einwirkt, deſto ſchwerer gelingt es ihr, durch ihre Objectivität die Subjectivitäten zu gewinnen und heiligend zu vollenden.

Und die jetzige Periode iſt wohl eine, in der alle dieſe Uebel zu einer großen Krankheit zuſammenwirken. Welch Wunder iſt es da, wenn der Einzelne, der ſich in ſeiner

Berechtigung als Einzelner von der Kirche anerkannt weiß, wenn er vom Zeitgeiſte ſich faſſen läßt und, anſtatt ihren edlen Bau, und wäre es unter Reſignation, von Neuem aufrichten zu helfen, auf ſein formelles Recht ſich ſteift, und da ſeine Kirche ſucht, wo er mit ſeinem nackten Ich eine objective Geltung ſich meint verſchaffen zu können?

Es iſt nicht meine Abſicht, näher auf alle die Urſachen einzugehen, welche, allein in der Kirche ſelbſt liegend, darauf hinwirkten, daß Viele ihr entfremdet wurden und in der Abſonderung ihre perſönliche Freiheit zu wahren gedachten. Aber auf einen Punct thut es Noth von Neuem hinzuweiſen, weil heut zu Tage gerade er von der weſentlichſten Bedeutung iſt. Ich meine die Stellung der Kirche zum bürgerlichen Leben und den wechſelſeitigen Einfluß, den beide auf einander ausüben. Hier iſt der Ort, von wo aus man ſich über viele Erſcheinungen der Gegenwart recht wird orientiren können, und die frohe Ausſicht auf eine glücklichere Zukunft unſerer evangeliſchen Kirche ſich eröffnet.

Die evangeliſche Kirche iſt nicht zum Herrſchen geboren, ſondern zum Dienen; und das rechnet ſie ſich zu hoher Ehre. Sie will beſtehen, aber nicht, um ſich Throne zu bauen, ſondern um das Leben zu veredeln und um jeden Einzelnen, wie jeden weiteren Kreis zu ſeinem höchſten Ziele zu fördern. Sie geht nicht, wie die römiſche Kirche, darauf aus, alles Beſtehende in ſich, die Kirche, aufzulöſen, ſondern will, daß Alles in ſeiner Weiſe ſich geſtalte, doch beſeelt von ſittlich evangeliſchem Geiſte.

Soll die evangeliſche Kirche ihre Miſſion erfüllen, ſo darf ſie nicht fern ſtehen vom Leben, nicht in ſtiller Träumerei von ihm ſich abſchließen, ſondern muß die kräftige Leiterin ſeyn, welche überall die rechten Wege weiſt und jedem wahren Lebensdrang eine beglückende Erfüllung in ihrer Weiſe vermittelt. Die evangeliſche Kirche ſoll Allen Alles werden und das geſammte Leben erhöhen. Und ſie iſt reich genug dazu.

Irre ich nicht, ſo hat ſie dieſe Aufgabe bisher nicht umfaſſend genug gelöſt, und das Unheil, von dem ſie jetzt getroffen wird, iſt davon keine zufällige Folge. Die Geſchichte draußen iſt mächtig bewegt worden; der Staat hat in kurzer Zeit Vieles erfahren, und einer neuen Periode gehen die Völker entgegen, auch unſer deutſches Volk. Und was könnte Deutſchland erfahren, und Preußen erführe es nicht am tiefſten? Die evangeliſche Kirche hat zu wenig darauf geachtet; ſie, die ein Gottesreich auf Erden gründen ſoll, hat die Zukunft des Staates ihm allein überlaſſen; kühl gegen ſein Geſchick, ward ſie dem Leben fremd; mußte ſich das Leben nicht auch der Kirche entfremden? Wäre das nicht geſchehen, ſo hätte ſie vieles Heilſame fördern, vieles Traurige verhüten können.

Es iſt unberechtigt und läßt ſich nicht durchführen, die Aufgabe der Kirche von der Aufgabe des Staates in der Art zu trennen, daß jede für ſich eine völlig geſonderte wäre. Viele haben ſich in den Gedanken eingelebt, die Erde ſey für den Staat, der Himmel für die Kirche. Der Wirkſamkeit der Kirche weiſen ſie allein das fromme Gemüth des Einzelnen zu; die Geſtaltung des öffentlichen Lebens aber, das doch ein Ausdruck ſeyn ſoll wahrhaft chriſtlicher Geſinnung, betrachten ſie als ein Gebiet, das die Kirche ſchlechthin nichts angehe. Daher bei Vielen, die es übrigens wohl mit ihr meinen, die Indifferenz gegen die Geſchichte des Staates, die Entfremdung von ſeinen Zielen, die Gleichgültigkeit gegen ſeine Entwickelung. Es iſt ein Irrthum, wenn man glaubt, das Reich Gottes in der Gemeinde dauernd fördern zu können, wenn nicht auch im Staate die Züge des Gottesreiches immer kenntlicher hervortreten. Nur in der hiſtoriſchen Erſcheinung iſt die Kirche etwas vom Staate Geſondertes; in der Idee ſind Kirche und Staat, wohl verſchiedene Zweige, doch Zweige an einem und demſelben Stamme des chriſtlichen Lebens. Das Chriſtenthum will den geſammten Menſchen veredeln, und wer ein rechter Mann iſt,

der iſt ein lebendiges Glied nicht der Kirche allein, ſondern auch des Staates, und die Zukunft beider Kreiſe, weil ſie Ein Centrum haben, liegt ihm mit gleicher Wärme am Herzen. Freilich, als die chriſtliche Kirche entſtand, konnte ſie nicht anders, als von dem beſtehenden Staatsleben ſcheinbar indifferent ſich iſoliren; denn es kam ihr darauf an, inmitten einer nichtchriſtlichen Umgebung das Salz der Erde zu ſeyn und alle Adern des Staatslebens von innen heraus mit neuem Geiſte zu erfüllen. Aber ſeitdem dieſes Werk ſo weit vollendet iſt, daß der Staat es als ſein Ziel und ſeinen Schmuck erkennt, ein chriſtlicher zu ſeyn, ſeitdem iſt es ein Unding, Staat und Kirche dualiſtiſch zu trennen, und die höchſten Aufgaben beider nicht beiden vor Augen zu ſtellen.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß die Probleme der Gegenwart für Staat und Kirche gewaltige ſind, zu gewaltig vielleicht, als daß ſie zu gleicher Zeit vollſtändig könnten gelöſt werden. Unſer deutſches Volk, von jeher dem Chriſtenthum ein fruchtbarer Boden, ſcheint von der Vorſehung vor allen andern zum Träger der religiöſen Idee erwählt zu ſeyn. Daher, was es je für ſich und die geſammte Cultur Großes und Bleibendes geleiſtet, das ſteht auf den Grundpfeilern eines religiöſen Fundamentes. So wäre vielleicht die Vermuthung nicht grundlos, daß auch der Bau, der jetzt ſoll gebaut werden, nicht eher wird vollendet werden, als bis die religiöſe Grundlage von Neuem wird befeſtigt und geſichert ſeyn. Darum drängt es unſer Volk, ob oft auch krankhaft, vor Allem aufs kirchliche Gebiet hin, um zuerſt hier, was ſchadhaft iſt, herzuſtellen, was unentwickelt, neu zu geſtalten. Gleichwohl müſſen wir den Blick nach der Seite des Volkslebens hin uns frei erhalten, damit von dorther einer geſunden Entwickelung kein Hinderniß ſtörend in den Weg trete. Die evangeliſche Kirche, der es unnatürlich iſt, in abgeſchloſſener Sonderung ſich nur um ſich ſelbſt zu bewegen, muß ihre Bahn auch nach dem Staate hinlenken und mit lauteren Lebensſtrömen ihn

befruchten, damit er ſittlich emporblühe und ſeine Noth nicht auch die ihrige werde.

Im Staate finden wir eine Welt verſchiedener Kreiſe. Er wird, ethiſch betrachtet, um ſo höher ſtehen, je organiſcher dieſe, von demſelben Geiſte beſeelt, in einander greifen und zu dem einen Ziele ſittlicher Cultur lebendig zuſammenwirken. Jeder Kreis bedarf, ſeiner Stellung gemäß, der Pflichten wie der Rechte. Das harmoniſche, jenem Einem Ziele entſprechende Gleichmaß zwiſchen Pflicht und Recht bedingt weſentlich das Gedeihen des Staates. Der Liberalismus in ſeiner modernen Geſtalt hat es ſich beſonders angelegen ſeyn laſſen, dieſes Gedeihen zu fördern. Darin aber hat er nicht ſelten gefehlt, daß er auf den Begriff des Rechtes den Hauptnachdruck legte, ohne den Begriff der Pflicht in gleicher Weiſe zu betonen. Er wollte empfangen, nehmen, beſitzen, ohne eben ſo willig zu leiſten, zu opfern, zu erfüllen. Dieſes Zurücktreten der Pflicht gegen das Recht hat den vulgären Liberalismus eine würdige Stellung nicht behaupten laſſen; wer aufrichtig war, der erkannte das Deficit, und wer es nicht erkannte, der fühlte es wenigſtens.

So viel ſteht feſt: in welchem Kreiſe des bürgerlichen Lebens man ſich auch befinden mag, das erſte Recht, das man hat, iſt, ſeine Pflicht zu thun. Je treuer man ſie thut, deſto mehr vergrößert ſich der ſittliche Anſpruch auf dem Gebiete des Rechtes, aber mit wachſendem Rechte wachſen auch die Pflichten. Wer nur das Süße des Rechtes von der Oberfläche des Lebens abſchöpfen will, ohne das Ernſte der Pflicht in ihrem ganzen Umfange zu durchkoſten, der tritt aus ſeinem Kreiſe heraus und zerſtört den geſammten Organismus. Gäbe es nur Pflichten und keine Rechte, da hätten wir unſittliche und darum irreligiöſe Deſpotie; gäbe es nur Rechte und keine Pflichten, da den zerlaſſenſten und unglücklichſten Eudämonismus. Das wahre Heil liegt in dem harmoniſchen Gleichmaße von Pflicht und Recht und

in der freien Gebundenheit und der ſich ſelbſt bindenden Freiheit, welche hierdurch erzeugt wird. Somit würde die Kirche für den Staat und für ihr eigenes Heil erfolgreich wirken, wenn ſie durch ihren ſittlich-religiöſen Einfluß treu dafür ſorgte, vor Allem, daß Jeder unabwendbar, und auch unter Entſagung, ſeine Pflicht thue; dann, daß die Pflicht nicht ohne ihr entſprechendes Recht bleibe. Durch dieſe Thätigkeit erhielte die Kirche ſich mit der Wirklichkeit in ſtetem Verbande, und es müßte ihr gelingen, aus den Tiefen des Glaubens auch die Perle eines geſunden Volkslebens emporzuheben und mit ihr die Gegenwart zu ſchmücken. Hätten die Organe unſerer Kirche hierin etwa nicht umfaſſend genug gewirkt, gäbe das nicht für manche Erſcheinung der Zeit eine genügende Deutung?

Und nun erwäge man, wie groß die politiſche Anregung war, welche die Geſchichte nothwendig herbeigeführt hat. Seitdem Viele glaubten, die Erfüllung ihrer Wünſche ſey in weite Ferne gerückt, ſeitdem nahmen ſie der Regierung gegenüber die Stellung der Oppoſition ein. Von oben her ward dieſer Oppoſition entgegengewirkt, und je nachdrücklicher dieſes geſchah, deſto ungebärdiger ward ſie, und dieſelbe, die, von ſittlichem Geiſte geleitet, wahrhaften Adel hätte bewähren müſſen, verlor ihre Haltung, und oft, ehe ſie es ſich verſah, ward ſie lächerlich oder verwerflich. Doch ſie erſtarb nicht. Die ſchlummernde Lebenskraft war einmal geweckt worden; man wollte Beſchäftigung, Kampf, Arbeit. Die Möglichkeit ſolcher geſetzmäßigen Arbeit im Staate war beſchränkt; da flüchtete man erbittert dorthin, wo die unbeſchränkteſte Subjectivität auf Geltung und Anerkennung meinte rechnen zu dürfen. Man flüchtete in die Kirche, und den gereizten Unwillen, die geſchraubten Anſprüche, den trotzigen Mißmuth trug man in ihr ſtilles Gebiet mit hinüber. Jetzt ſollte die Kirche Alles verſchuldet haben, Alles entgelten, und die bunteſten Beſſerungspläne wurden an ihr verſucht. Erlaubt ſollte Alles ſeyn, und gefordert werden ſo wenig als

möglich. Wer begriff in der Hitze das Unrecht? Man begreift es häufig auch jetzt nicht. Daher das Mißtrauen gegen die Kirche, die Spannung gegen ihre Behörden; ja wer auf die Urtheile hört, welche oft von denen über die Kirche gefällt werden, welche wohl gar für die Gebildetſten gelten möchten, der wird über die Bodenloſigkeit des Unverſtändniſſes ſtaunen.

Und fragen wir die Unzufriedenen, weßhalb ſie in der Kirche ſich nicht mehr heimiſch fühlen, was antworten ſie? Der Glaube genügt ihnen nicht, die Verfaſſung genügt ihnen nicht. Man kann ſie nicht ſchlechthin des Irrthums beſchuldigen, — obwohl Viele davon mehr reden als wiſſen, — denn wer wollte leugnen, daß der Inhalt unſeres Glaubens klarer zu Tage gefördert, und die Form unſerer Kirchenverfaſſung neu geſtaltet zu werden, das Bedürfniß und den lebendigen Drang hat? Wäre das nicht der Fall, die Thätigkeit aller Synoden wäre ein Räthſel, und die Arbeit der tiefſten Geiſter, welche der Schmuck unſerer evangeliſchen Kirche ſind, völlig entbehrlich. Die evangeliſche Kirche ſelbſt erkennt die Nothwendigkeit ihrer Fortbildung an, und diejenigen legen nur ihre Unkenntniß oder Böswilligkeit zu Tage, welche das aufrichtige und reiche Erfolge verheißende Streben derſelben ableugnen. Allein man täuſcht ſich, wenn man glaubt, die Schäden der Kirche wären es allein, welche den bittern Widerſtand gegen ſie hervorgerufen hätten, und der Abfall von ihr ſey eine Erſcheinung rein religiöſer Natur. Nein, es iſt zu nicht geringem Theile jener auf politiſchem Gebiete erwachte, nicht befriedigte und dadurch fieberhaft aufgeſtachelte Drang nach gemeinſchaftlich freier Thätigkeit, der in ſeiner krampfhaften Unruhe ſich auf das kirchliche Gebiet geworfen hat und hier die traurigſten Verheerungen anrichtet.

Wer unparteiiſch prüft, der kann das nicht verkennen. Dafür zeugt aufs entſchiedenſte die Geſchichte der religiö-

ſen Bewegungen in den letzten Jahren; dafür zeugt die gereizte Sympathie derſelben mit politiſchen und ſocialen Tendenzen; dafür zeugt die ſtarre Hartnäckigkeit, mit der man aller wohlgemeinten Verſöhnung grundlos ſich widerſetzt; dafür zeugt bei dem aufflackernden Enthuſiasmus für das Neue die blinde Herabſetzung des Beſtehenden; dafür zeugt bei aller ſcheinbaren Entſchiedenheit die Unklarheit dieſer Beſtrebungen, welche Wurzel zu faſſen unmöglich die Macht hätten, wäre der Boden nicht vorher durch andere Einflüſſe vorbereitet. Ich weiß wohl das wahrhaft Chriſtliche zu ſchätzen, das in den jüngſten Bewegungen als edler Kern ſich erhalten hat, und ſtehe nicht an, meine Hochachtung vor dem Werthe einzelner Perſönlichkeiten zu bekennen; allein ich behaupte, das eigenthümliche Gepräge der Partei ſtammt in mehr als einem Zuge aus anderer Münze, und ich behaupte, unſere evangeliſche Kirche iſt nicht zu enge und iſt evangeliſch genug, um, auch in ihrer jetzigen Geſtalt, den Gedanken in ſich Raum zu geben, welche in den neuen Bewegungen als echt evangeliſch ſich bewähren. Wahrlich, Niemand kann ſie gründlicher verkennen, als wer da wähnt, nicht jede edle Freiheit könne an ihrer Bruſt gehegt und groß genährt werden. Und ſolcher Wahn konnte nur dadurch erzeugt werden, daß die politiſchen Beſtrebungen, die zu freier, geſetzmäßiger Thätigkeit den Raum nicht fanden, ſich überſtürzten und mit der Leidenſchaft auch die Befangenheit der Partei in das Gebiet übertrugen, welches über den Launen jeder Partei weit ſollte erhaben ſeyn.

Auf eine Bemerkung will ich noch hinweiſen, die Keinem entgehen wird, der die Lebenszeichen der Gegner unſerer Kirche auch nur flüchtig betrachtet. Ich meine die eifrige Sorgfalt, der niedrigen Claſſen ſich anzunehmen und dem Elende der Armuth mit thätiger Hülfe zu ſteuern. Eine Einſeitigkeit iſt hier nicht zu verkennen. Faſt ſcheint es, als würde die Idee als ſolche in ihrem ewigen Werthe herabgeſetzt und nur der Gedanke für vollgültig geachtet, der

von vorn herein in dem Harniſch der That klingend einher⸗tritt. Doch, wie dem auch ſey, man hat als religiöſe Ge⸗meinſchaft die wärmſte Theilnahme der Noth und der Ar⸗muth zugewandt. Und man hat Recht gethan. Darin liegt ein ſchweigender Vorwurf für die evangeliſche Kirche und eine dringende Mahnung, daß ſie die Armenpflege, wie es ihr zukommt, als ihr Theil beanſpruche und kräftig in ihre Hand nehme. Unterließe ſie es, die Fluth des Elends, welche jeden Damm zu durchbrechen und alle Kreiſe mit gleicher Gewalt zu verheeren droht, würde ins Ungemeſſene anſchwellen. Darf unſere Kirche dieſen Vorwurf tragen? Sie wird es nicht. Sie wird ihre Segel aufſpannen und der Zukunft, die ihr gehört, rüſtig entgegenſteuern, doch von der Fata Morgana, welche der Augenblick ihr vorſpie⸗gelt, ſich nicht in Untiefen verlocken laſſen.

Aber Staat und Kirche ſind all ihren Aufgaben nach aufs engſte verflochten; darum, ſoll die Kirche ihr Ziel ge⸗winnen, ſo bedarf ſie der Förderung des Staates. Sehen wir nun ab von den Problemen, die unſere evangeliſche Kirche ſelber in ihrem Innern zu löſen hat, ſo ſtellt ſich die Frage: Wie kann der Staat ſie heilſam unterſtützen?

Zwei Antworten drängen ſich zunächſt auf, die gerade jetzt von großer Bedeutung ſind. Er kann ſie erſtens da⸗durch unterſtützen, daß er das Feld der Armenpflege, ſo weit es mit Recht als Eigenthum der Kirche darf betrachtet werden, unverkürzt ihr anver⸗traue. Die erſten Zeiten des Chriſtenthums, — und ſie waren die erſten Zeiten der evangeliſchen Kirche, — haben die Armenpflege als eine weſentlich kirchliche Thätigkeit be⸗trachtet. Der Organismus der Kirche, wie er in friſcher Jugendfülle ſich damals erhob, war nothwendig aufs Wohl⸗thun angelegt. Diakonen und Diakoniſſen wirkten im Na⸗men der Kirche und ſind uns Zeugen, daß die Kirche, gerade weil ſie das geiſtige Wohl beabſichtigt, das leibliche nicht vergeſſen darf. Kann ſie doch kein irdiſches Gut geben, ohne

ein höheres mit zu geben; und was vermag all ihre Arbeit, ſo lange drückende Noth ihr die Herzen verſchließt und der Frechheit des Laſters Thür und Thor öffnet? Zwiſchen der evangeliſchen Kirche und der Armenpflege beſteht eine innere Wahlverwandtſchaft, und auf den Anſpruch, das Band dieſer Wahlverwandtſchaft feſter zu knüpfen, hat ſie ein Recht, weil ſie nicht anders ihre ernſte Pflicht umfaſſend und mit dauernder Frucht erfüllen kann. Der Staat thut für die Armuth, was in ſeinen Kräften ſteht, aber ſeine Kräfte reichen nicht aus; viele Einzelne, von warmer Liebe entflammt, opferten Großes; ſie vermochten wohl manche Erſcheinung der Krankheit zu mildern, aber die Krankheit ſelbſt zu heilen, vermochten ſie nicht. Philanthropen haben ihre Pläne entworfen, communiſtiſche, ſocialiſtiſche; mehr als einmal haben ſie geſchadet und entſchieden verderbt, und wenn nicht, was haben ſie geholfen? Eine gründliche Heilung des Uebels dürfen wir nur erwarten, wenn mit dem äußeren Bedürfniß auch das geiſtige ins Auge gefaßt und mit dem Wohlſtande zugleich die Sitte gehoben wird. Und gegen erſchlaffende Verzagtheit, wie gegen thieriſche Brutalität, welche der Fluch iſt der Armuth, liegt die wirkſamſte Arznei in der Hand der Kirche, deren Beruf iſt, eine Freundin aller Verlaſſenen und eine Helferin in allem Elend zu ſeyn. Darum noch einmal: die Armenpflege gehört für die Kirche.

Und ſodann: die Krankheit, welche jetzt die Kirche erſchüttert, iſt nicht in ihr allein aufgekeimt; zu nicht geringem Theile wurzelt ſie im Staatsleben. Der Zündſtoff, der ſich hier geſammelt, entladet ſich dort, und fand die Thätigkeit des Volkes im Staate keinen entſprechenden Spielraum, ſo ſtürmt ſie in der Kirche ins Schrankenloſe. An der Krankheit des Staates liegt auch die Kirche darnieder, denn beide ſind weſentlich Eins und Freud' und Leid müſſen ſie mit einander theilen. Darum iſt nicht allein für den Staat, ſondern auch für die evangeliſche Landeskirche Preußens ſehnlich zu wünſchen, daß

in Preußen ein durch den Adel des Geſetzes verbürgtes, durch das Gleichmaß von Pflicht und Recht getragenes, frei politiſches Leben geſetzmäßig organiſirt werde.

Geſchähe das, uns würde ein großes Gut zu Theil. In dieſem Gute liegt eine ſichere Garantie dafür, daß die wüſten Beſtrebungen der Zeit von der ſittlichen Klarheit durchläutert werden, die unſerm Volke die Einſicht und die Kraft verleihen muß, ſeine wahre Beſtimmung zu erfüllen. In dieſem Gute liegt die ſichere Garantie dafür, daß ein offenes, freudiges Vertrauen überall hergeſtellt, jede Thätigkeit, die ſonſt träge ermattet oder krampfhaft überſchwillt, in ihr rechtes Bette geleitet wird, und die feſte Beſonnenheit zu uns wieder einkehrt, welche vor der Hoheit der chriſtlichen Idee ſich beugt und dem tiefen Reichthum der evangeliſchen Wahrheit von Neuem den Sinn öffnet. Wie würde der Glaube dann wieder vom Leben und das Leben vom Glauben getränkt werden! Eine ſichere Ueberzeugung verheißt es: dann wäre viel geſchehen, daß die Blüthe ſich entfalte, die unſer Preußen ſchmücken würde wie keine, die Blüthe eines geſund religiöſen Bürgerlebens, die Blüthe eines geſund bürgerlichen Kirchenlebens. Wir wiſſen, daß — nicht alle, aber alle bewußte und ernſte Arbeit der Zeit nach dieſem Ziele hintrachtet, und um ſo freudiger hoffen wir, ein Frühling iſt nicht mehr ferne.

Und wer hat dich zum Reden berufen? fragt Mancher. Ich habe keinen Beruf, wenn der aufrichtige Antheil an dem Heile unſerer evangeliſchen Kirche ihn mir nicht zuſpricht. Um den Beifall einer Partei buhle ich nicht; ich erwarte ihn weder, noch mag ich ihn. Nichts Anderes habe ich gewollt, als einen Nachdruck auf Wahrheiten legen, die zu rechter Beurtheilung der jetzigen Wirren und zu kräftiger Förderung unſerer Kirche nicht dürften unbeachtet bleiben. Und wäre dieß Wort im Stande, auch nur Einen mit neuer Theilnahme für die Kirche zu erfüllen, für welche der Sinn

ſo Vielen erkaltet iſt, und bliebe es nicht ohne Anklang bei denen, die beſonnen ſind und frei von Vorurtheilen, die den tiefen Werth der evangeliſchen Kirche kennen und Friſche genug haben, um der Gegenwart ihr Recht und doch der Zukunft ihre Arbeit zu gönnen: dann ziehe es getroſt in die Welt. Der Wind wird es nicht verwehen.

---

## Nachwort.

Früher, als wir gehofft, hat der erſehnte Frühling ſich angekündigt, und mit ihm beginnt für Preußen in Staat und Kirche ein neuer Lebensabſchnitt. Aber keine Verfaſſung, und wäre ſie die vollkommenſte, iſt an und für ſich ſchon das höchſte Ziel für ein Volk, jede iſt nur ein Weg zum Ziele, iſt nur die Form, die des rechten Inhaltes noch wartet. Dieſer Inhalt aber iſt das von den Verfaſſungsnormen beſtimmte Leben und Handeln des Volkes ſelbſt. Darum kann ein Volk das Beſte, was eigentlich ſittlichen Werth ihm verleiht, niemals bloß empfangen, ſondern das muß es ſelbſtändig aus ſich erzeugen. Wenden wir nun den Maßſtab an, welcher oben iſt aufgeſtellt worden, dann ergibt ſich der neu geſtalteten Wirklichkeit gegenüber folgende Betrachtungsweiſe als die rechte:

Wir müſſen dankbar anerkennen, daß ein wichtiger Schritt gethan iſt, um das Bedürfniß des preußiſchen Volkes nach politiſcher Freiheit heilſam zu befriedigen. Es hat Rechte empfangen; allein jedes Recht iſt immer zugleich eine Pflicht, daher mit ſteigenden Rechten ſind auch die Pflichten geſtiegen. Und fragen wir nach dieſen Pflichten, ſo iſt die Antwort: Pflicht iſt es jetzt, durch redliche Treue, durch Beſonnenheit und männliche Thätigkeit der empfangenen Rechte, um ihrer würdig zu bleiben, zum Wohle des Vaterlandes ſich zu bedienen und nicht anders als durch ſolch treue Pflichterfüllung ein ſicheres Fundament zu legen, auf wel-

chem die Fortbildung der gegebenen Rechte wie Pflichten in Zukunſt ſich gründen könne.

Für unſere Kirche aber, welcher ihrem Berufe gemäß das Wohl des Staates nahe am Herzen liegen muß, ergibt ſich die Aufgabe, jene Beſonnenheit und treue Pflichterfüllung auch in dem neuen Wirkungskreiſe des Volkes durch ihre Mittel kräftig und nachhaltig zu befördern. Die ſittliche Geſinnung, aus der jede Bürgertugend hervorſproßt, kann und ſoll weſentlich das Werk der Kirche ſeyn. So nimmt ſie die Zukunft und das Heil des Staates, und zugleich ihr eigenes, in die ſicherſte Obhut.

Und dieſer Anſpruch an die Kirche iſt jetzt mit doppeltem Rechte zu machen, denn von nun ab iſt ihre Lage ungleich günſtiger geworden. Eine Laſt iſt von ihr genommen und wird von ihr genommen werden, welche ihr Wirken gelähmt und ihr freies Athemholen beengt hat. Ward ſie früher durch fremdartige Einflüſſe geſtört, ſo dürfen wir jetzt mit Recht erwarten, daß die Umgeſtaltung der preußiſchen Verfaſſung viele aufgeregte Gemüther beruhigen und ihnen das Gleichgewicht wiedergeben wird, welches allein die rechte Beurtheilung wie aller, ſo auch der kirchlichen Verhältniſſe möglich macht. Hierdurch muß unſere Kirche neue Bündner und den Raum zu ungehemmter Entwickelung gewinnen. Sie wird im Stande ſeyn, ohne gegen fremdartige Störungen erfolglos ſich müde zu ringen, ihre volle Thätigkeit auf das zu richten, was vor Allem Noth thut, auf die Förderung einer glaubensreichen, thatkräftigen Frömmigkeit. Zwar die tiefſten, eigentlich religiöſen Differenzen werden wohl jetzt erſt klar zu Tage kommen, aber in offenem Kampfe wird ſich die Wahrheit bewähren.

Und hat erſt durch Herſtellung des allgemeinen Vertrauens das Parteitreiben ſeine Nahrung verloren, dann werden auch die Gegner der evangeliſchen Landeskirche, auf ihre höchſten Lebensfragen gewieſen, zu rechter Selbſterkenntniß gelangen; ſie werden gedrängt ſeyn, einen feſten religiöſen

und theologiſchen Standpunct ſich zu erringen, und dann tritt die Entſcheidung ein, ob ihr Princip ein evangeliſches iſt, oder nicht. Wir hoffen, daß dieſe Entwickelung einen geſunden Verlauf nehmen wird, und erfüllt ſich dieſe Hoffnung, ſo muß bei den Gegnern früher oder ſpäter die Ueberzeugung ſich geltend machen: was ſie einſt in Spannung, in Zwieſpalt hineingetrieben, war Nichtiges und Vergängliches; es iſt verflogen; was aber in ihrem Bewußtſeyn als ewige Wahrheit ſich abklärt, das zieht mit Macht zur Vereinigung mit der Landeskirche hinüber. Die erſte Periode bewußter Gründung auf evangeliſcher Wahrheit wird auch die letzte Periode der Spaltung geweſen ſeyn. Soll aber je eine Verſöhnung gelingen, im Principe muß ſie geſchehen, ſonſt iſt ſie täuſchend. Alle Farben des Regenbogens ſchlingen ſich friedlich in einander, weil Eine Sonne ihr Quell iſt. Darum ein redlicher Kampf ums Princip, damit ein redlicher Friede die Frucht ſey. Auf dem engen Standpuncte des Augenblicks dünken uns die Zuckungen der Kirche drohend und lebensgefährlich, aber nach einem Jahrhundert wird die Geſchichte erzählen, wie aus den Schmerzen dieſer Krankheit eine friſchere Geſundheit erblühte, und wie Preußen durch politiſche Freiheit ſeinen Staat groß gemacht und wie ſeine Kirche zu kräftigem Gedeihen geführt ward.

# Anzeige-Blatt.

---

Bei **Friedrich Perthes** in Hamburg erſchien und iſt jetzt in geſchmackvollem Einband zu beziehen:

**Strauß, Victor,** Lieder aus der Gemeine für das chriſtliche Kirchenjahr. 8. in Callico-Einband mit Goldſtempel. Thlr. 1. 22 Sgl.

**Pollock, Robert,** der Lauf der Zeit. Ein Gedicht in zehn Geſängen. Ueberſetzt von Wilhelm Hey. 8. in Callico-Einband mit Goldſtempel. Thlr. 1. 22 Sgl.

Bibliſche Weihnachtsgabe für Alt und Jung. 12. in Callico-Einband. Thlr. 1. 6 Sgr.

Daſſelbe in Maroquin mit Goldſtempel Thlr. 1. 22 Sgl.

Bei **Friedrich & Andreas Perthes** in Hamburg und Gotha erſchienen:

**Claudius, Matthias,** Werke: Asmus omnia sua secum portans oder ſämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.
8. geheftet 4 Thle. Thlr. 4. 25 Sgl.
12. geheftet 8 Thle. Thlr. 2. 10 Sgl.
12. in 2 Bänden in feinem Callico-Einband mit Goldſtempel. Thlr. 3.

**Heffter, Dr. M. W.,** der Weltkampf der Deutſchen und Slaven ſeit dem Ende des fünften Jahrhunderts nach chriſtlicher Zeitrechnung, nach ſeinem Urſprunge, Verlaufe und nach ſeinen Folgen dargeſtellt. gr. 8. geheftet. Thlr. 2. 12 Sgl.

Zeitſchrift für die Archive Deutſchlands, beſorgt von Fr. Tr. Friedemann. 2. Heft. gr. 8. geheftet. Thlr. — 15 Sgl.
(Das dritte Heft iſt unter der Preſſe.)

**Umbreit, F. W. C.,** neue Poeſien aus dem Alten Teſtament, 8. in geſchmackvollem Umſchlag cartonnirt.

**Wache u. bete!** Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. Aus dem Norwegiſchen von Dr. H. L. Sebald. 8. in geſchmackvollem Umſchlag cartonnirt.

**Schenkel, Dr. D.,** die religiöſen Zeitkämpfe in ihrem Zuſammenhange mit dem Weſen der Religion und der religiöſen Geſammtentwickelung des Proteſtantismus, in zwanzig Reden beleuchtet. Zum Streit und zum Frieden. gr. 8. geheftet. Thlr. 1. 10 Sgl.

**Sievers, Dr. E. W.,** über die Tragödie überhaupt und Iphigenie in Aulis insbeſondere. Gelegenheitsrede, als Manuſcript gedruckt. gr. 8. geheftet. Thlr. — 8 Sgl.

Unter der Preſſe befindet ſich, und wird in Kurzem erſcheinen:

**Chowanetz, J.,** die Geſchichte Ungarns von den älteſten Zeiten bis zum Tode Franz I.

Das neueſte Original-Werk über das mit jedem Tage wichtiger werdende Land und Volk. Kurz, unparteiiſch, mit Geiſt und fleißigem Quellenſtudium abgefaßt.

---

Bei **Vandenhoeck & Ruprecht** in Göttingen ſind erſchienen:

**Meyer, H. A. W.,** krit.-exeget. Kommentar über das Neue Teſtament. IX. Abth. 1. Hälfte: **Philipperbrief.** gr. 8. 12 ggl.

Vierteljahrſchrift für Theologie und Kirche herausgegeben von Dr. Lücke und Dr. Wieſeler. 3. Bds. 3. Heft.

---

**Vollſtändig** iſt jetzt im Verlage von **F. A. Brockhaus** in Leipzig erſchienen:

# Luther

## von ſeiner Geburt bis zum Ablaſsſtreite.

(1483—1517.)

Von **Karl Jürgens.**

**Drei Bände.**

Gr. 8. Geh. Jeder Band 2 Thlr. 15 Ngr.

Von der Schnuphaſe'ſchen Buchhandlung in Altenburg iſt durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**D. F. Heſekiel** (weiland Generalſup.), **Timotheus**, Reden an Geiſtliche. Eine Sammlung von Anſprachen bei der Einweihung und Einführung in den Beruf des Pfarrers; beſonders für jüngere Amtsbrüder, Candidaten und Theologie Studirende. 8. 1837. broſch. Sonſt 15 Ngr., jetzt 8 Ngr.

---

Im Verlag der Unterzeichneten iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

# Geſchichte der Pädagogik

vom

**Wiederaufblühen**

klaſſiſcher Studien bis auf unſere Zeit.

Von

**Karl von Raumer.**

Dritter Theil.

Erſte Abtheilung.

Roy. 8. 18 Bogen fein Velin. Preis geh. 1¾ Thlr. — fl. 3. Rhein.

**Inhalt:**

Die erſte Kindheit. Kleinkinderſchulen. Schule und Haus. Alumneen. Erziehungsinſtitute. Hofmeiſter. — **Unterricht:** Religionsunterricht. Latein. Aphorismen über das Lehren der Geſchichte. Erdkunde. Naturunterricht. Geometrie. Rechnen. Phyſiſche Erziehung. — Schlußbetrachtungen.

---

Vor Kurzem ſind ausgegeben worden:

**Deſſelben Werkes** erſter Theil, Zweite Auflage. 25 Bogen. 2¼ Thlr. — fl. 3. 54 kr. Rhein.

**Deſſelben Werkes** zweiter Theil. Zweite vermehrte Auflage. 33 Bogen. 2⅔ Thlr. — fl. 4. 36 kr. Rhein.

**Stuttgart.** **S. G. Lieſching's** Verlagsbuchhandlung.

Bei **Friedrich Aderholz** in Breslau iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

# Kritiſche Unterſuchungen

über den Inhalt der beiden Briefe
**des Apoſtels Paulus**
an die Korinthiſche Gemeinde
mit Rückſicht auf
die in ihr herrſchenden Streitigkeiten.

Ein Beitrag zur Erklärung der beiden Briefe
von
**Dr. J. F. Räbiger,**
Profeſſor an der Univerſität zu Breslau.
gr. 8. broſchirt. Preis 1 Thlr.

---

Bei Th. Fiſcher in Caſſel iſt ſo eben erſchienen:

## Geſchichte der heſſiſchen Generalſynoden von 1568—1582.

Nach den Synodalakten zum **erſten Male** bearbeitet und mit einer Urkundenſammlung herausgegeben von D. H. Heppe. 1. Band, die Geſchichte der Generalſynoden von 1568 — 1577 enth. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

---

Als ein Beitrag zur Löſung der wichtigſten Lebensaufgaben der Gegenwart, darf ſich die vorliegende Schrift in die Reihe der wichtigſten literariſchen Erſcheinungen unſerer Tage ſtellen. — Es wird darin eine der allerbedeutendeſten Parthien in der Geſchichte des geſammten Proteſtantismus zum erſten Male aufgedeckt; ſodann eine Anzahl der belangreichſten Momente aus der Zeit der Reformation in ein durchaus neues Licht geſetzt und das anſchaulichſte und bis in die einzelnſten Details ausgeführte Bild eines Kirchenweſens gegeben, das in dem prägnanteſten Charakter evangeliſcher Entwickelung unter durchaus eigenthümlichen Verhältniſſen den Ausbau ſeines Organismus vollendet.

---

In der Schnuphaſe'ſchen Buchhandlung in Altenburg ſind ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Klötzner** (Superintend. und Oberpf.), Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. 2s Bdchn. 2e Aufl. gr. 8. (9¾ Bg.) broſch. 15 Ngr.

Alle 3 Bändchen enthalten 74 Reden und 2 Gelegenheitspredigten. 1⅔ Thlr. —

**Höfler** (Pfarrer am Correctionshauſe zu Altenburg), Predigten für Straf- und Unterſuchungsgefangene. Ein Beitrag zu Andachtsübungen in Beſſerungsanſtalten und Gefängniſſen. 1s Bdchn. 2e mit einer Pred. vermehrte Aufl. gr. 8. (11 Bog.) broſch. 20 Ngr.

---

In meinem Verlage erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

*Zestermann (A. Ch. Adf.),*
**Die antiken und die christlichen Basiliken** nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zueinander dargestellt. Ausführliche Bearbeitung der von der *Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* gekrönten Preisschrift „*De Basilicis libri tres*". Mit 7 lithographirten Tafeln. Gr. 4. Geh. 3 Thlr.

☞ Exemplare des lateinischen Originals „*De Basilicis libri tres*" sind ebenfalls durch mich zu beziehen.

Leipzig, im Aug. 1847.

**F. A. Brockhaus.**

---

Bei **A. Marcus** in Bonn iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Praktiſche Theologie

von

## Dr. Carl Immanuel Nitzſch.

**Erſter Band.**

Einleitung und erſtes Buch.

Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens.

gr. 8. geh. Preis 2½ Thlr.

(Das ganze Werk wird aus zwei Bänden beſtehen und der zweite bald nachfolgen.)

---

Bei **Friedrich Frommann** in **Jena** iſt erſchienen:

## Der Lichtfreund
oder
## Die Kindtaufe.
Eine bürgerliche Geſchichte.

Motto: Ich ſchäme mich des Evangelii von Chriſto nicht, denn es iſt eine Kraft Gottes, die da ſelig macht alle, die daran glauben.
Paulus an die Römer 1, 16.

$13\frac{1}{2}$ Bogen. gr. 12. geh. Preis 1 Thlr.

---

In der Hofbuchhandlung von **G. Barnewitz** in Neu-Strelitz erſchien ſo eben:

## Geiſtliche Kriegs-Lieder wider die Kirchenſtürmer
von
**Fr. Gieſebrecht,**
Diener des göttlichen Worts.

broſch. 2 Bog. 4 gr.

---

In der **Büſchler**'ſchen Verlagsbuchhandlung in Elberfeld iſt im Juni 1847 erſchienen:

**Lange, L.**, Dr., Profeſſor in Jena, Geſchichte des Proteſtantismus, oder des Kampfes für das Urchriſtenthum, ſeit den erſten Jahrhunderten nach Chriſto bis auf unſere Tage. Zur Belehrung, Erbauung und Verſöhnung der Chriſtgläubigen aller Confeſſionen und Stände. In 2 Abtheilungen. 26 Bogen groß Octav. 1 Thlr. 15 Sgr.

---

## de Wette's Handbuch zum N. T.

So eben iſt erſchienen:

## Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch
zum
## Neuen Teſtament.
Von
**Dr. W. M. L. de Wette.**
Dritten Bandes 1. Theil.
Die Briefe des Petrus, Judas und Jakobus.
Lex. 8. Preis 20 Ngr.

Dieſer Abtheilung wird in Kurzem der Schluß des Werkes, die Offenbarung enthaltend, nachfolgen.

Leipzig, Juni 1847.

**Weidmann**'ſche Buchhandlung.

# Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 4 8.

# Abhandlungen.

## 1.

# Die chriſtliche Ethik in der lutheriſchen Kirche vor Calixt

## und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denſelben,

beleuchtet durch

**D. L. Pelt**

in Kiel.

---

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften wie auf andern hiſtoriſchen Gebieten finden wir gewiſſe hergebrachte Behauptungen, welche nur Wahrheit haben, ſo lange ſie ſtrenge feſtgehalten und dadurch beſchränkt werden; da es nun aber leicht geſchieht, daß, indem Einer ſie dem Andern nachſpricht, jene Beſchränkungen vergeſſen werden, iſt es nothwendig, ſie dann und wann aufs Neue einer Prüfung zu unterwerfen. Von dieſer Art iſt die Annahme, daß durch Calixt (1634) in der lutheriſchen und ſchon früher durch Danäus in der reformirten Kirche (1577) die Moral von der Dogmatik getrennt oder, wie Haſe ſich vorſichtiger ausdrückt, „als eigene Wiſſenſchaft neben die Dogmatik geſtellt worden." Dem Verfaſſer dieſes Aufſatzes ſtießen beim Studium der Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaft in der Reformationszeit und dem zunächſt auf ſie folgenden Jahrhundert Bedenken gegen

dieſe ſehr allgemein verbreitete Annahme auf; er forſchte weiter nach und fand, daß in der lutheriſchen Kirche die chriſtliche Ethik nicht nur in Verbindung mit der Dogmatik und in einzelnen Tractaten behandelt wurde, die ſich mehr an die moraliſchen Tractate der Alten anſchloſſen, nicht nur in den Erklärungen des Katechismus und insbeſondere des Dekalogs, ſondern auch in eigenen Werken, welche bisher der Aufmerkſamkeit derer, welche ſich mit dieſem Theil der Geſchichte der Theologie beſchäftigten, entgangen zu ſeyn ſcheinen. Es rechtfertigt ſich bei näherer Betrachtung der Sache ganz das vorſichtige Urtheil vom Profeſſor Gaß in Greifswald, „daß Calixt der Ethik eine unabhängige Behandlung zubereitete, von der lutheriſchen Tradition abweichend, an Melanchthon und nächſtdem an den Reformirten Denäus ſich anſchließend" a); nur kann ich nicht finden, daß Calixt auf dieſen Rückſicht genommen habe, wodurch ſein dürftiger Anfang ſehr gewonnen haben würde. Dagegen iſt die Vermittlung durch die Schule Melanchthon's eine viel reichere, als man gewöhnlich meint. Damit die richtige Stellung der Ethik als beſonderer Wiſſenſchaft, und daß dieſelbe in der lutheriſchen Kirche eben ſo früh, ja ſelbſt früher behandelt worden, als in der reformirten, ſo wie Calixt's eigentliches Verdienſt um dieſelbe klar hervortrete, ſoll hier zunächſt das betrachtet werden, was für dieſelbe in eigenen Werken in der lutheriſchen Kirche vor Calixt geſchehen iſt, dann das wirkliche Verdienſt des letzteren nach dieſer Seite hin näher charakteriſirt werden.

## I.

Daß Luther bei ſeiner Oppoſition gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit der päpſtlichen Kirche und die Scholaſtik, auf deren Beſtimmungen dieſelbe ihre Satzungen zum Theil ſtützte, wie in dem Streben, die Gerechtigkeit des Men-

---

a) G. Calixt und der Synkret. Breslau 1846. S. 16.

ſchen allein auf Chriſti Verdienſt zu gründen und nicht von einem menſchlichen Thun abhängig zu machen, nicht zunächſt ſich der Ausbildung der Ethik als Theorie zuwandte, wird man durchaus begreiflich finden. Nichts deſto weniger wird man aber nicht verkennen können, daß die anthropologiſche Seite des großen Werks, beſonders das sola fide, eine Umwandlung der Sittenlehre in ihrem innerſten Grunde vorbereiten mußte [a]); dieſe konnte aber erſt allmählich zur Entwickelung, noch ſpäter erſt zum klaren Bewußtſeyn kommen. Dieß geſchah zunächſt in den Darſtellungen der Glaubenslehre, wie in Melanchthon's locis und den Commentaren darüber, beſonders bei den Lehren vom freien Willen, vom Geſetze, von der Sünde und ihren Wirkungen, dem Glauben, der Hoffnung und Liebe. Wenn wir aber Melanchthon als den Vorgänger des Denäus und Calixt in der abgeſonderten Betrachtung der ethiſchen Fragen betrachten, ſo meinen wir zunächſt nicht jene gelegentlichen Behandlungen, ſondern ſeine Epitome Philosophiae moralis, welche 1539 bei Michael Blum in Leipzig in kl. 8. gedruckt ward und der als Vervollſtändigung ein Commentar über das 5. Buch der ariſtoteliſchen Ethik angehängt iſt, und ſeine enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis, primi, secundi, tertii et quinti (Viteb. 1545), welcher eine Abhandlung de contractibus beigefügt iſt. Zwar behandeln dieſe Bücher, deren erſteres dem Sohne des berühmten Kanzlers Brück gewidmet iſt, der damals in Wittenberg die Rechte ſtudirte, mehr in ariſtoteliſcher Weiſe die naturrechtliche Seite der Ethik, es finden ſich jedoch darin bedeutende Abweichungen von dem großen griechiſchen Ethiker, namentlich indem der Wille des heiligen und gerechten Gottes als höchſter Grund-

a) Vergl. Ioh. Iacob. Lehmann de fructibus ex Lutheri Reformatione ad doctrinas morales redundantibus. Ienae 1717. 4. De Wette über den ſittlichen Geiſt der Reformation im Ref.-Almanach von 1819. S. 211—334.

ſatz der Sittenlehre erſcheint. Gleich im Eingang wird hier aber der Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Evangelium dargelegt und geſagt, die Philosophia moralis ſey pars legis divinae, dagegen habe ſie mit der Erlöſung durch Chriſtum nichts zu thun. Fragt man, welcher Theil des göttlichen Geſetzes ſie ſey, ſo kann die Antwort nur ſeyn, derjenige, welcher unter den Begriff der Tugend der Gerechtigkeit zuſammengefaßt werden könne, wobei aber natürlich die Moralphiloſophie nicht bloß die nuda praecepta zu geben hat; ſie ſucht vielmehr necessarias rationes praeceptorum in ipsa natura positas. Dafür müſſe man vom Zwecke des Menſchen ausgehen: philosophia moralis tota versatur in inquisitione finis (p. 10.). Dieſer iſt: Gott gehorchen und ſeinen Ruhm verherrlichen, während das Evangelium ihn höher ſtellt: agnoscere et accipere misericordiam oblatam propter Christum et vicissim pro illo beneficio gratum esse, Deo obedire et Dei gloriam illustrare. Bei der Behandlung des ethiſchen Stoffs, die zum Theil in Löſung caſuiſtiſcher Fragen ihre Ergebniſſe gewinnt, wird häufig auf Gott und ſein Wort und namentlich auf die zehn Gebote zurückgegangen, ſelbſt in den Commentaren über Ariſtoteles. So war alſo für die, welche die Sittenlehre aus chriſtlichem, aus evangeliſchem Geſichtspuncte behandeln wollten, ein reicher Apparat zuſammengeſtellt mit einſichtsvollen Winken für deſſen Benutzung. Darf es uns aber wundern, wenn eben die Seite hervorgekehrt ward, die nicht am meiſten wiſſenſchaftlich, dagegen deſto praktiſcher war, wenn der göttliche Wille, wie er ſich im Dekalog geoffenbart hat, zur Grundlage der erſten proteſtantiſchen Sittenlehren nach Melanchthon gemacht wurde?

In dieſem Sinne empfahl David Chyträus (ſtarb 1600) in ſeinen Regeln des Studiums (Kap. VIII.), das Studium der Ethik, welche er aus dem Dekalog et insitis menti humanae notitiis herleitet, mit des Melanchthon Ethik zu beginnen, welche er ſelbſt durch ſeine bekannten regulas

vitae (Witteb. 1555 u. ö.) ergänzen wollte. Dieſe werden durch den zweiten Titel: virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae, genugſam charakteriſirt. Sein großer Lehrer hatte die Tugenden und Pflichten, welche ſich auf die Gebote der erſten Tafel beziehen, übergangen. Chyträus gibt nun ein gedrängtes, ja ſkizzenhaftes, den Rubriken des Dekalogs oft ziemlich künſtlich angepaßtes Tugendſyſtem, indem er kurz die Gründe, Wirkungen und Geſtalten dieſer Tugenden ſo wie die ihnen entgegengeſetzten Fehler darlegt, nicht ohne Ausſprüche und Beiſpiele aus heidniſchen Schriftſtellern einzuſtreuen. Für die meiſten dieſer Tugenden werden drei bewirkende Haupturſachen angegeben, der heilige Geiſt, das Wort Gottes und das vom heil. Geiſte erleuchtete und unterſtützte Gemüth des Menſchen. — Ihm folgten und ſeine Regeln — gewiſſermaßen das erſte Compendium der chriſtlichen Moral in der lutheriſchen Kirche, welches oft, noch im ſiebzehnten Jahrhundert, wieder herausgegeben worden — erweiterten Mehrere, welche Joh. Friedrich Mayer in ſeiner Bibliotheca scriptorum theologiae moralis (Gryphisw. 1705. 8.) aufzählt, die aber faſt durchgängig in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, alſo in die Zeit nach der Erſcheinung von Calixt's Moral, gehören.

Chyträus hatte die Mängel ſeines von einem jungen holſteiniſchen (rendsburger) Theologen Sick nach dem Heft einer Vorleſung herausgegebenen, doch von Melanchthon ſelbſt mit beſorgten Werkchens ſchon 1559 ſo klar eingeſehen, daß er beſchloß, daſſelbe nach Cicero's und Ambroſius Vorgange in Bücher von den Pflichten umzugießen; doch wurde er durch andere Thätigkeiten daran verhindert.

Inzwiſchen hatte auch der berühmte Michael Neander (geſt. 1595) Ausſprüche der alten lateiniſchen Schriftſteller, der Kirchenväter, der heiligen Schrift zur Moral geſammelt und ſo den Apparat vermehrt, welcher auch durch verſchiedene andere Behandlungen von Problemen der philoſophiſchen Ethik wuchs; allein aus theologiſchem Geſichts-

puncte war derſelbe noch nicht zuſammengefaßt worden. Das geſchah in der lutheriſchen Kirche zuerſt in einem in der neueren Zeit ganz überſehenen Buche. Die Vermuthung, daß Bearbeitungen der chriſtlichen Moral in der lutheriſchen Kirche vor Calixt exiſtirten, hatte mich zu Nachforſchungen in dieſer Hinſicht veranlaßt, und der Erfolg zeigte, daß ich mich nicht geirrt. Es liegt mir eine ziemlich vollſtändige chriſtliche Moral des in ſeiner Zeit berühmten ſchleswigſchen Generalſuperintendenten Paul v. Eitzen (geb. zu Hamburg am 25. Januar 1522, ſeit 1562 zu Schleswig, wo er auch Director des neu errichteten Domgymnaſiums war, geſt. den 15. Februar 1598) in zwei Ausgaben vor. Die erſte führt den Titel: Ethicae doctrinae ll. IV. conscripti in usum studiosae iuventutis. Witebergae excusi typis Ioh. Schwertelii, Anno MDLXXI. und der zweite Band continens quinque libros posteriores. MDLXXIII. Der erſte Band iſt ſämmtlichen mitregierenden Fürſten aus dem oldenburgiſchen Hauſe in Dänemark und Schleswig-Holſtein, der zweite dem Rath ſeiner Vaterſtadt Hamburg gewidmet. Es fehlt alle Bezeichnung der Blätter oder Seiten mit Zahlen, es dürften im Ganzen aber etwas über 700 Blätter ſeyn. — Von den vier Ausgaben dieſes Buchs, welche Moller in ſeiner Cimbria litterata anführt (III. p. 234.) iſt die zweite von 1574 mir nicht zu Geſicht gekommen, wohl aber die dritte, die, gleichfalls in zwei Bänden zu Schleswig (Sleswigae in Isthmo Cimbrico, excudebat Nicolaus Wegenerus) 1585 erſchienen, am Ende mit der Iustitia und dem Monogramm des Buchdruckers verziert iſt. Dieſe Ausgabe hat ein etwas kleineres, doch gleichfalls Octavformat, die Blätter ſind mit Zahlen bezeichnet, die, obgleich nicht ganz genau zuſammenſtimmend, durch beide Bände fortzählen (der erſte enthält außer der Dedicationsepiſtel 1—398, der zweite ebenſo 394—733, dazu 13 Blätter Indices und errata, welche in der erſten Ausgabe fehlten). Die Veränderungen ſind, beſonders im erſten Bande, zahlreich, meiſtens aber un-

bedeutend, indem ſie faſt nur in Zuſätzen bibliſcher oder claſſiſcher Belegſtellen und Beiſpiele beſtehen; zahlreiche Druckfehler entſtellen dieſe ſonſt recht gut und, wie ein weißes Monogramm in ſchwarzem Grunde mit einer Ueberſchrift am Ende des zweiten Bandes ſagt, auf Koſten der beiden honestorum virorum Martini Hoppenstadii, Cantoris Slesvic., et Nicol. Slutonii Gryphisw. gedruckte Ausgabe. — Die vierte (Sleswigae 1588) iſt mir wieder nicht bekannt geworden. — Jedenfalls alſo ein vielgebrauchtes Lehrbuch der Ethik und zwar der chriſtlichen für Gelehrtenſchulen, zunächſt die ſchleswigſche.

Seinem innern Charakter nach iſt das Werk nämlich durchaus eine chriſtliche, nicht eine philoſophiſche Moral, und nur der Umſtand, daß dieß auf dem Titel nicht angegeben iſt, ſcheint daſſelbe der Aufmerkſamkeit der Bearbeiter der Geſchichte der theologiſchen Moral entzogen zu haben. Eine Charakteriſtik dürfte hier um ſo mehr an der Stelle ſeyn, da dieſelbe den Zuſtand der Moral in der lutheriſchen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ziemlich klar wird erkennen laſſen. Eitzen, aus einer vornehmen Patricierfamilie in der reichen Hanſeſtadt ſtammend, iſt ein für ſeine Zeit feingebildeter, gelehrter und erfahrener Mann, der ſeine Studien unter den Augen der Reformatoren zu Wittenberg gemacht hat, aber nicht eben tief, noch weniger von eigenthümlicher wiſſenſchaftlicher Erfindungsgabe; er ſtellt nur wie ein Spiegel die in ſeinem Kreiſe verbreitete Denkweiſe dar. Dabei iſt er aber von hellem praktiſchen Blick und wie ſtreng auch orthodox, doch allen Zänkereien abgeneigt und in ſeiner Polemik gemäßigt. In dieſer Ethik widerlegt er nur einmal Flacius mit ſcharfen Worten (II. p. 617. 618.), an denen man den Mann erkennt, der ſich noch in der Mitte des Streites ſtehend fühlt, ſonſt iſt die nur ſelten hervortretende Polemik eine ſehr milde.

In der vom Januar 1570 datirten Dedication ſpricht der Verf. es aus, wie er ſeine Bücher über die Ethik nach

Melanchthon's Beiſpiel verfertigt habe, worin ſich alſo ein Bewußtſeyn der Continuität dieſer Beſtrebungen ausſpricht; ward die chriſtliche Ethik auch mit der philoſophiſchen vermiſcht, ſo herrſchte alſo gar nicht in der lutheriſchen Kirche das Gefühl, als fehle es ihr an Behandlungen der Moral. Auch herrſcht hier das Bewußtſeyn, einer hergebrachten Weiſe zu folgen.

Das erſte Buch behandelt allgemeine chriſtlich-ethiſche Fragen (I. p. 1—38.). Sogleich im Eingange (Kap. 1.) wird die Anſicht, die Menſchen ſeyen nicht zur Gerechtigkeit erſchaffen, und nicht durch die Natur, ſondern durch die Meinung ſey das Recht feſtgeſtellt, als eine cyniſche, ja als ſataniſche Wuth zurückgewieſen, da die heilige Schrift, indem ſie ſage, der Menſch ſey nach Gottes Bilde geſchaffen, doch verſichere, daß er nicht ad iniustitiam et impietatem Cynicam, ſondern ad iustitiam et sanctitatem veram gebildet ſey. Die Natur ſelbſt beſtätige laut dieſe Stimme der Schrift. Daran im Anfange der Lehre vom Geſetze zu erinnern, ſey aber nützlich, um den Wahn abzuwehren leges tantum opiniones esse, quarum mutatio sit libera, sicut de rebus dubiis licet alium sic, alium aliter opinari. — Im zweiten Kapitel beginnt nun die Abhandlung ſelbſt mit der Unterſuchung über die Eintheilung der Geſetze der Natur, deren acht aufgezählt werden. Es wird unterſchieden zwiſchen göttlichem und menſchlichem Geſetze; erſteres ſey aber entweder das natürliche Aller Herzen eingeſchriebene oder das geoffenbarte, welches im ſpecifiſchen Sinne Gottes Geſetz heiße, wie das moſaiſche, deſſen kurze Zuſammenfaſſung der Dekalogus ſey. Die Naturgeſetze ſind folgende: 1) Es iſt ein Gott, dem wir Gehorſam und Verehrung ſchuldig ſind; 2) der Menſch iſt für die Gemeinſchaft geſchaffen, deren Ordnungen er zu beobachten hat, wie die Ehrfurcht gegen die Eltern, die Obrigkeit u. ſ. w. 3) Er ſoll weder fremdes noch eigenes Leben zerſtören, ſondern es vielmehr zu erhalten ſuchen. 4) Er iſt für die Erhaltung des

Geſchlechts in der beſtimmten Ordnung eines keuſchen Lebens oder zur Ehe beſtimmt, 5) ſoll ſeine Kinder lieben, daher erziehen, vertheidigen und verſorgen, 6) die feſte Ordnung feſthalten, das Mein und Dein reſpectiren u. ſ. w., 7) die Wahrheit lieben und aufrecht halten. 8) Die Guten ſind zu ehren, zu begünſtigen und zu vertheidigen, die Böſen dagegen als Peſt der Geſellſchaft zu beſtrafen.

Das dritte Kapitel handelt von den Urſachen, warum Gott nach dem Fall in der menſchlichen Natur einige Kenntniß des Geſetzes übrig ließ, das vierte vom geſchriebenen oder ausdrücklich bekannt gemachten (moſaiſchen) Geſetze; das fünfte insbeſondere vom menſchlichen Geſetze, das ſechste von der Promulgation und dem mehrfachen Nutzen des Dekalogs; das ſiebente hat die disciplina ethica, die äußerlich tugendhaften Handlungen, zum Gegenſtande, woran ſich naturgemäß im achten der Unterſchied der philoſophiſchen und theologiſchen Tugenden anſchließt. Darin folgt Eitzen zwar im Weſentlichen Melanchthon, hat aber doch ſeine eignen näheren Beſtimmungen. So: Philosophicarum virtutum causae efficientes principales sunt mens recte iudicans, secundum legem naturae aut praescriptam, et voluntas obtemperans. Accedunt causae minus principales, impetus naturalis, doctrina et assuefactio faciens habitum. Causae finales sunt ipsa pulchritudo virtutis, sicut dicitur: virtus propter se expetitur; item gloria seu bona fama, utilitas publica vel privata, vitatio poenarum, et in multis etiam conscientiae tranquillitas. Dagegen die Urſachen der chriſtlichen Tugenden ſind: Spiritus sanctus mortificans carnem, regenerans et accendens per verbum in homine novam lucem, ut in fide iuxta Dei verbum cogitet, iudicet et eligat, ac voluntatem movens et gubernans, ut in fide iuxta Dei verbum obtemperet; deinde mens a Sp. s. renovata, docta atque illuminata, recte cogitans ac iudicans iuxta Dei verbum, et voluntas a Sp.

s. renovata et mota, obtemperans iuxta Dei verbum. Ueberdieß haben die Chriſten alle jene ſittlichen Triebfedern der philoſophiſchen Moral daneben.

Das neunte Kapitel beſchäftigt ſich mit dem bekannten triplex usus legis, das zehnte mit den Urſachen, weßhalb gute Werke zu thun ſeyen. Hier wird die Redensart verworfen bona opera esse necessaria ad salutem, dagegen ſind ſie nothwendig, quia sunt debita. Dann werden die Urſachen aufgezählt, propter quas a iustificatis seu renatis nova obedientia bonorum operum praestari debet: 1) Mandatum Dei, cuius obedientiam non tollit aut solvit fides in Christum, der daſſelbe vielmehr erfüllte sua integra obedientia, ſo wie indem er für uns Strafen litt und Zahlung leiſtete, da er unſchuldig und ohne Sünde für uns zum Opfer gemacht ward; der ferner effective implet legem, quia ipse instaurat humanam naturam et dat Sp. s. et vitam aeternam, ut rursus in homine existat nova obedientia, quae hic inchoatur, et perficitur in resurrectione et vita aeterna, endlich docendo seu sanciendo et repetendo Decalogum. 2) Quia est immotus ordo, ut creatura suo creatori obtemperet, sicut Angeli boni obtemperant Deo, et ut redemptus gratus sit suo redemptori; — — nec destruitur hic ordo, sed stabilitur in regeneratione seu iustificatione fidei. 3) Veram conversionem seu fidem praelucentem in vera poenitentia, seu ipsam donationem Sp. s. in vera conversione, ordine causae et effectuum sequuntur bona opera novae obedientiae. 4) Necessitas bonae conscientiae, qua amissa simul etiam amittitur fides et Sp. s. et non potest fieri invocatio vera. 5) Quia bona opera novae obedientiae sunt testimonia fidei et innovationis nostrae, tum nobis ipsis, tum aliis, sicut e contrario mala opera sunt testimonia incredulitatis. 6) Necessaria sunt propter ordinatos fines, i. e. ad gloriam Dei. 7) Sunt promissae benedictiones

seu praemia custodientibus pietatem. 8) Etiam propter proximos necessaria sunt bona opera, ut eos non scandalizemus seu offendamus malis exemplis, sed bonis exemplis invitemus ad amorem pietatis. 9) Ut sit honesta disciplina et tranquilla societas et benigna communicatio mutuorum beneficiorum et officiorum in hac vita, sine quibus esset belluina vita hominum.

Dieſe für die Behandlungsweiſe des Ganzen charakteriſtiſchen Argumente ſind, wie überhaupt die meiſten Sätze dieſes Buchs, mit vielen Stellen aus dem A. und N. T., aus römiſchen und griechiſchen Schriftſtellern, bibliſchen und heidniſchen Beiſpielen belegt, dagegen ſich wenige nähere Ausführungen finden. Nachdem aber ſo die Art der Behandlung an ein paar Kapiteln ausführlicher nachgewieſen worden, kann über die letzten fünf Kapitel dieſes Buchs raſch fortgegangen werden; ſie handeln, das elfte (nur 3 Seiten) de discrimine inter peccatum politicum, philosophicum et theologicum, das zwölfte über die Urſachen, das dreizehnte über die Eintheilungen der Sünde, das vierzehnte in faſt juriſtiſcher Weiſe de tribus gradibus delictorum, dolo, culpa, fortuito casu, das funfzehnte de ignorantia facti. — Aus der Behandlung der Erb- und actuellen Sünde verdient hervorgehoben zu werden, wie Eitzen darauf aufmerkſam macht, daß Ariſtoteles ſich wundere, wie doch etwas mit der Vernunft Streitendes im Menſchen ſey, daß er aber, weil er Urſprung und Weſen deſſelben nicht entdecken könne, meine, es komme nicht viel darauf an, ob wir es wüßten. Sed nos, qui Christiani sumus, scimus magnopere referre, ut corruptionem et malitiam, quae est in natura nostra depravata, recte ex verbo Dei cognoscamus. — Die Eintheilung in peccatum mortale et veniale wird vom richtigen Grunde aus gemacht und mit Gerſon's Ausſpruch geſchloſſen: Nullum peccatum esse sua natura veniale,

sed sola misericordia Dei (präciſer als bei Calixt und anderen Späteren).

Das zweite Buch (S. 39—121.) nimmt ganz kurz Melanchthon's Betrachtung vom Zwecke des Menſchen auf (K. 1.); die Philoſophen beſtimmten darüber Mancherlei, wir Chriſten wüßten aber, da wir nach Gottes Ebenbild geſchaffen ſeyen, daß wir ſein Urbild in uns darſtellen, ſein Ebenbild ſeyn ſollen, ita ut in homine sit vera et perfecta notitia Dei patefaciens Dei gloriam et cognitionem, et conformitas obedientiae cum Dei voluntate, et simul aeterna beatitudo cum Deo. Der Menſch iſt aber durch die Sünde eher das Ebenbild des Teufels, daher muß er durch die göttliche Gnade des Evangeliums, durch den Glauben an Chriſtum, den Sohn Gottes, zu ſeiner urſprünglichen Beſtimmung erſt wieder hergeſtellt werden. Damit wir dieß erkennen, hat er uns ſein Geſetz gegeben, das de hoc fine nos admonet et hanc imaginem a nobis requirit. Dieß gibt dem Verf. Anlaß, zur Betrachtung des Dekalogs überzugehen, von welchem er alle moraliſchen Pflichten und Tugenden ableitet, daher dieſelbe den Hauptinhalt ſeines Werks bildet (vom 2. bis zum 8. Buche). Die Haupteintheilung iſt hier die bekannte nach den beiden Tafeln des Dekalogs, die nebſt der Summe einer jeden derſelben im zweiten Kapitel aufgeſtellt wird: die der erſten iſt Liebe gegen Gott, die der zweiten Liebe gegen den Nächſten.

Die Gebote der erſten Tafel werden alle drei in dieſem Buche behandelt; das erſte von Kap. 3—15., das zweite von Kap. 16—19., das dritte von Kap. 20—26., wobei die ganze religiöſe und kirchliche Stellung des Menſchen, der Götzendienſt und die verſchiedenen Religionen betrachtet werden. Es erſcheint hier nicht nöthig, die einzelnen Kapitel ihrem Inhalte nach durchzugehen; es wird genügen, einzelne Bemerkungen zu machen und ein paar Stellen hervorzuheben. — Die Behandlung bleibt meiſtens in bibliſcher Unmittelbarkeit ſtehen; als Belege ſind oftmals ſchöne Stellen, wie

auch Beiſpiele aus den alten Moraliſten, beſonders Ariſtoteles und anderen Schriftſtellern des Alterthums mitgetheilt, z. B. die bekannten herrlichen Verſe aus Lykurg's Rede gegen den Leokrates. Es zeigt ſich auch hier gleich wie ſonſt in den Schriften älterer Zeit, und namentlich des Reformationszeitalters, wie damals die wiſſenſchaftlich Gebildeten bei vielleicht geringerer Gelehrſamkeit doch über einen ſichereren traditionellen, im Gedächtniß treu feſtgehaltenen und daher viel anwendbareren Stoff geboten, als bei uns meiſtens der Fall iſt, ſo daß zwar dieſelben Beiſpiele und Stellen wiederkehren, aber dagegen freier benutzt und daher nützlicher werden (ein Wink für unſere ſo vielfach mit halbem Beſitz befriedigte Pädagogik!).

In Behandlung des *erſten* Gebots unterſcheidet der Verf. nicht weniger als dreizehn Grade der Idololatrie, welche er lieber *Idolomanie* nennen möchte (Kap. 7.), was er auch in manchen Stellen wiederholt thut. Begonnen wird mit jeglicher Art des Mammonsdienſtes, dem Vertrauen auf gute Werke, Heilige, Bilder, Reliquien, endlich *einem Gott, der, wie der der Juden, nicht der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, mit dem Sohn und dem heiligen Geiſt Ein Gott iſt* (vergl. auch Kap. 18.). Dann kommt es zum eigentlichen Götzendienſt, Heroen- und Sterncultus, Perſonification von Tugenden u. dergl., Verehrung nützlicher oder gar ſchädlicher Thiere, endlich Teufelsdienſt jeglicher Art, indem die Urheber von Laſtern angebetet werden, wie Bacchus, Venus, Priapus. Das jeweilige Eintreffen der Orakelſprüche wird, wie die heidniſchen miracula und prodigia, vom Teufel abgeleitet. — Wo vom Bilderdienſt die Rede iſt, wird ganz beſonnen geſagt: Non prohibetur sine discrimine omnis pictura imaginum aut fabricatio statuarum vel earum usus, si absit Idololatria (Kap. 15.).

Bei Betrachtung des *zweiten* Gebotes wird zunächſt de veris usibus nominis divini seu de bonis operibus

secundi praecepti (vera praedicatio de Deo, vera invocatio Dei, gratiarum actio, confessio, fides iurisiurandi (vom letzteren am weitläufigſten), dann de peccatis (Kap. 16—18.), endlich de poenis peccatorum contra secundum praeceptum gehandelt. — Chriſtus verbiete nicht alle Eidſchwüre, deren legitima iudicia gar nicht entbehren könnten, ſondern nur iuramenta temeraria, wie auch ſolche, in denen bei Geſchöpfen geſchwören werde. Bei den ſechs Regeln über den Eid, welche aufgeſtellt ſind, werden intereſſante Belege aus dem griechiſchen und römiſchen Alterthume beigebracht. Des Verf. gemäßigte Geſinnung zeigt ſich auch hier in den Worten: Duo sunt, quae non damnabo unquam: veram iurationem et nullam iurationem. Falsa i. exitiosa est, vera i. periculosa est, nulla i. secura est (p. 101 a)).

Beim dritten Gebote werden nach Erläuterung ſeines Sinnes acht Werke aufgezählt, durch welche der Sabbat geheiligt werde (Kap. 20.), dann die götzendieneriſchen Feſte der Heiden und Papiſten (Kap. 21.), ausführlicher die kirchlichen Verſammlungen betrachtet (Kap. 22.), darauf die Pflicht, für die Erhaltung des Dienſtes am Evangelium zu ſorgen (Kap. 24., indem die Zahl 23. überſprungen und ſo ein früheres Verſehen gut gemacht iſt, indem ſich ein Kap. 18. nicht nur nach, ſondern auch vor dem Kap. 17. findet). Dem falſchen Cultus der Heiden (Kap. 25.) wird die richtige Weiſe der chriſtlichen Gottesverehrung entgegengeſetzt (Kap. 26.). In dieſem ziemlich dürftigen Abſchnitte ſind die Zeugniſſe alter Philoſophen und Dichter für einen innerlichen Cultus noch das Intereſſanteſte.

In den folgenden Büchern (vom 3. bis 8.) werden nun die Gebote der zweiten Tafel abgehandelt, wobei zum Theil ſehr geſchickt, manchmal aber auch etwas zu künſtlich, wichtige

a) Die Anführungen der Blätterzahl ſind aus der ſchleswiger Ausgabe von 1585 genommen.

ethiſche Fragen in den Zuſammenhang verwebt werden. Das erſte Kapitel des dritten Buches beſpricht einleitend den Hauptinhalt der Gebote dieſer Tafel. Wenn Chriſtus ſage, das Gebot der Liebe gegen Gott faſſe das ganze Geſetz zuſammen, ſo erſcheine es auf den erſten Blick befremdend, daß er hinzuſetze, das andere Gebot, welches die Liebe gegen den Nächſten vorſchreibe, ſey dem gleich. Bei richtigem Verſtändniß der Sache ſehe man aber die Angemeſſenheit davon ein, welche mit ſechs Gründen erwieſen wird: 1) Den Phariſäern, welche, wie noch die Papiſten, dem äußern Cultus mit Hintanſetzung der Nächſtenliebe zu viel Gewicht beilegten, mußte entgegengehalten werden, daß allen Geboten Gottes, deſſelben Geſetzgebers, gleiche verpflichtende Kraft zukomme. 2) Die Befolgung beider, wenn ſie im wahren Glauben geſchieht, iſt gleich. 3) Die Befolgung der Gebote der zweiten Tafel ſchließt die in der erſten gebotene Liebe Gottes mit in ſich. 4) Beide verlangen nicht bloß äußeren Gehorſam, ſondern Liebe von ganzem Herzen. 5) Die Verletzung beider verdammt auf gleiche Weiſe. 6) Selbſt der natürliche Verſtand (Cicero wird angeführt) erkennt ihre unzertrennliche Verbindung an.

Rückſichtlich des vierten Gebots (Bd. III. S. 122—237.) wird voraus bemerkt, daß es mit Recht unter denen, welche von den gegenſeitigen Pflichten der Menſchen handeln, die erſte Stelle einnehme (Kap. 2. vergl. S. 186.), daß dieß Gebot aber nicht nur de obligatione inter parentes et liberos (ordinis fundamentum in ipsa generatione) rede, ſondern omnes gradus iustae dominationis et subiectionis inter homines, quorum fons et imago est ordo inter parentes et liberos in imperio paterno seu oeconomico, befaſſe, nicht bloß den Kindern und Regierten, ſondern auch den Eltern und Regierenden Pflichten auferlege, von welchen letzteren am richtigſten zuerſt gehandelt werde. Das geſchieht denn im Folgenden, wo zuerſt von der väterlichen und mütterlichen Würde und den Pflichten der Eltern

gegen die Kinder ſchön geſprochen iſt (Kap. 3. 4. S. 126. 132. b.). Ueber die Schulen (Kap. 5.) wird viel Hiſtoriſches — nur leider nicht aus des Verfaſſers Zeit, — aber wenig Ethiſches beigebracht, ihr Nutzen jedoch mit Wärme geprieſen (S. 137.). — Ueber die Obrigkeiten, ihre Haupttugenden, ihre Liebe und Sorge für Religion und Kirche (Kap. 6—8.) iſt das Gewöhnliche beigebracht a). Die Weisheit wird hier für die Quelle aller übrigen Tugenden erklärt, quae ad bonam gubernationem sint necessariae, als welche die Philoſophen richtig definirten rerum divinarum et humanarum scientiam. Pſalm 2, 12. 24, 7. werden gebraucht, um die Liebe der Obrigkeiten für die Religion zu begründen! Doch ſind andere paſſendere Stellen daneben angeführt, dagegen für die Synoden wenig paſſende, aber damals hergebrachte altteſtamentliche Stellen. — Hierauf wird de discrimine ministerii ecclesiastici et potestatis politicae und über die Frage, an magistratus politicus debeat vi corporali cohercere blasphemos et haereticos, mit guter Einſicht, nur zu kurz verhandelt (Kap. 9.). Zwar werden, wie man denken kann, die Strafen der Ketzer wider die Gegner derſelben in Schutz genommen, aber doch nur, ſofern ihre Häreſien in äußere Läſterungen ausbrechen; viel ſtrenger iſt in dieſer Hinſicht der conſequentere Danäus (Ethica p. 185. b.)

In den folgenden Kapiteln (10—17.) werden die Pflichten der Obrigkeiten, namentlich der Richter, näher dargelegt (de amore magistratus erga subditos; de harmonia iustitiae et clementiae seu benignitatis, necessaria ad bonum regimen; de officio magistratus in iudiciis recte

---

a) Recht ſinnig heißt es mit Beziehung auf die Neſſel, als das Wappen des eignen Landes (S. 178.): Insigne ducatus Holsatiae, quod est folium urticae cum tribus clavis crucifixi Christi, illustris est significatio, quod Principes debent agere curam religionis, ut praedicetur crucifixus Christus, licet ea cura adferat secum crucem et molestias urentes carnem.

exercendis; de discrimine summi iuris et aequitatis, de discrimine delictorum; de quibusdam aliis officiis boni iudicis; de causis, cur Deus velit servari iudicia civilia; de tribus formis politicae gubernationis), welche als Ausfluß einer väterlichen Liebe mit Worten nicht erſchöpft werden könnten: est enim paternus amor perennis fons beneficiorum et officiorum. Wenn aber Joſeph in Aegypten als ein Beiſpiel dafür angeführt iſt (S. 150.), ſo wird das in unſerer Zeit nicht viel Zuſtimmung finden.

Schön iſt aber folgende Stelle: Nulla est dulcissimae Musices pulchrior harmonia quam in bono Magistratu duarum virtutum coniunctio, iustitiae et benignitatis seu clementiae. Ideo huius harmoniae conspicuum exemplum in ipso Deo supremo rectore creaturarum saepe considerari debet, qui admirando temperamento est et iustus et misericors, quemadmodum saepe in scriptura repetitur. Iustus est ad puniendum et misericors ad ignoscendum et servandum. Hoc temperamento recepit homines lapsos in gratiam, derivando poenam in unigenitum Filium, ne iustitia ipsius laederetur, et condonando credentibus peccata propter Filium, ut ipsius misericordia sit conspicua. Et hoc temperamento servat et regit mundum, donec eum vult servare. Si enim sine clementia iustus esset, dudum mundus esset perditus, imo quotidie perderetur iusta ira et ultione Dei. Si vero sine iustitia clemens esset, nulla lex, nulla disciplina, nullus metus, nulla poenarum exempla essent.

Es kommen hier unter den moraliſchen Sätzen viele Rechtsbeſtimmungen vor; zu bemerken iſt aber, daß der Verf. der Tortur nicht günſtig iſt und mit Billigung eine Stelle Auguſtin's dagegen anführt (S. 169 f.), doch erſcheint er dabei ſo unſicher, daß er ſelbſt nichts Eignes dazu ſetzt, außer einigen Beiſpielen, durch welche belehrt, Iudices

periculum tormentorum perpendant et prudenter ac caute illis utantur (p. 171. b.).

Es folgt nun die Betrachtung der Stellung, der Pflichten und der angemeſſenen Geſinnung derjenigen, welche zu jenen Leitern in Staat, Kirche und Haus im Stande der Unterordnung ſtehen. Eingeleitet wird dieſer Abſchnitt durch ein Kapitel (18.) de honore quarti praecepti in genere: Anerkennung der göttlichen Ordnung in den Lebensverhältniſſen, der dadurch von Gott uns erzeigten Wohlthat, Schonung der Fehler und Mängel der Oberen, der ſchuldige Gehorſam. Dann wird (Kap. 19.) de honoris et obedientiae ordine et de obedientiae metis gehandelt, wobei die bibliſchen Grundſätze das Fundament bilden: dem Kaiſer zu geben, was des Kaiſers iſt, Gott mehr zu gehorchen als den Menſchen, und um des Gewiſſens willen gehorſam zu ſeyn. Um die Grenzen des Gehorſams klarer ins Licht treten zu laſſen, wird hier ein Kapitel (20.) de iustitia universali et particulari eingeſchaltet; letztere iſt virtus suum cuique tribuens und entweder distributiva oder commutativa; dieſe gehöre zum 7. Gebote, nur erſtere hierher, als diejenige Gerechtigkeit, quae in societate humana personas ordinat distributione ministeriorum et dignitatum, et vicissim gubernat obligationem et communicationem honoris, obedientiae, officiorum, praemiorum, quae cuilibet personae in suo gradu debentur. Wie aber durch den Gehorſam gegen die Menſchen der gegen Gott nicht verletzt werden dürfe, sic colendam esse iustitiam distributivam, ne violetur iustitia universalis.

Alsdann werden die einzelnen Verhältniſſe durchgegangen, welche hier in Betracht kommen: die Pflichten der Kinder gegen die Eltern (Kap. 21.), die der Schüler (Kap. 22.), der Unterthanen gegen die Obrigkeit (Kap. 23.). Der Verf. iſt hier reich an Beiſpielen und Ausſprüchen berühmter Männer und ſpricht mit großer Wärme. Bei Gelegenheit

der Dankbarkeit gegen die Lehrer ruft er aus (S. 196.): Nostra aetate Deus singulari beneficio duos divinos Praeceptores Germaniae dedit, prophetam Lutherum et collegam ipsius Philippum Melanthonem, quorum nomina nemo vere doctus sine reverentia vel audit, vel ipse nominat. Sed quam multi sint ingrati discipuli, quos ipsi fidelissime docuerunt, et maximis beneficiis affecerunt, qui illos, in Domino mortuos, imprimis vero Philippum, vicissim nefariis contumeliis et criminationibus insectantur et conspuunt, vulgo notum est. Sed procul dubio Deus illam barbaricam ingratitudinem puniet a).

Eine Reihe von allgemeinen Bemerkungen in Beziehung auf das vierte Gebot, zuletzt (Kap. 33.) eine Betrachtung der Sünden dagegen, beſchließt dieß Buch. Faſt ganz nach Stellen aus dem Alterthum wird zunächſt ausgeführt reverentiam cum dilectione utiliorem esse quam metum sine amore (Kap. 24.). Wie dieß faſt nur in Hinſicht auf politiſche Herrſcher durchgeführt wird, ſo werden dieſelben im Folgenden (Kap. 25.) auf die Nützlichkeit guter Rathgeber hingewieſen und dabei Alexander Severus vorzüglich als Vorbild hervorgehoben. Im 3. Kapitel handelt der Verf. im Allgemeinen de civitatibus und unterſcheidet hier unter den unius civitatis sociis nach der ſpäter ſo üblich gewordenen Weiſe (S. 206.): Alii sunt Ecclesiastici, videlicet sacerdotes, qui ministeriis Ecclesiae funguntur, quibus adiunctus est ordo doctorum et scholasticorum. Alii sunt civiles seu politici, inter quos Magistratus sunt tanquam caput. Reliqui cives sunt corpus civitatis. Temperirt aus Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie ſolle der Staat eine ſchöne politiſche Harmonie ſeyn, in qua

a) S. 223. wird Melanchthon auch als Muſter der humanitas et benignitas aufgeſtellt, de quo vere dici potest, quod profuit omnibus, obfuit nemini, et sine beneficiis nullum diem transegit.

cum conservatur consensus et concordia, nihil urbana societate est in humana vita dulcius et iucundius (p. 208.). Schön wird dann weiter geſchildert, wie dieſe Harmonie erhalten werde: wenn nämlich cives Deo et Magistratibus, Magistratus autem Deo et legibus obtemperant, et quum tam Magistratus quam populus universus, omnium ordinum, sua studia, actiones et conatus ad hos fines suo quisque loco confert, ut in urbana societate colantur studia bonarum artium, doctrinarum et virtutum, conservetur honesta disciplina, iuste exerceantur iudicia ad defensionem bonorum et poenam malorum et ad custodiam tranquillae vitae, pacis, iustitiae, concordiae et amicitiae inter cives, ut sint mores pii, casti, sobrii, modesti sine impietate, luxuria, libidinibus, iniuria, violentia et petulantia, actiones et contractus sint iusti sine avaritia, vi, dolo ac fraude, sermones sint veraces sine contumelia, maledicentia et criminationibus, negotiationes et opificia communi necessitati et utilitati serviant, cum honesto lucro, et non sint imposturae aut rapinae, quibus plebs exsugatur aut compiletur, in primis autem, ut celebretur gloria Dei, conservetur vera religio, ut praedicatione verbi divini et vera administratione sacramentorum colligatur et aedificetur Ecclesia, quae Deum vera invocatione adoret, sine cuius auxilio aut gratia nulla politia aut oeconomia felix esse potest.

Aehnlich ſind die folgenden Puncte behandelt (Kap. 27—31: de honore, quem iuventus debet senectuti; de modestia; de humanitate et benignitate; de gratitudine; de aemulatione et gloriae appetitione). Eine Zeitfrage war gewiſſermaßen die: an liceat petere officium in Ecclesia vel Republica (Kap. 32.). Der Verf. behandelt ſie aber ohne Rückſicht darauf ganz allgemein; er entſcheidet: his qui habent adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione, adipiscendi Magistra-

tus et gerenda est Respublica; nec enim aliter aut regi civitas, aut declarari animi magnitudo potest. — Zuletzt (Kap. 33.) faßt die Betrachtung die Vergehen gegen dieſes Gebot ſowohl von Seiten der Vorgeſetzten und Eltern als der Unterthanen kurz zuſammen.

Das fünfte Gebot wird ſehr ausführlich betrachtet im ganzen 4. Buche (S. 237—398.). In einem einleitenden Kapitel (1.) wird auf die Weisheit in der Anordnung dieſer Gebote der zweiten Tafel hingewieſen. Postquam enim distributi sunt in societate humana gradus officiorum et ordinata potestas, auctoritas, honor et obedientia, mox sancitur pax inter homines, sine qua nulla societas constare potest, mandantur opera, quae ad pacis conservationem pertinent, et fit prohibitio, ne quis alterius corpori et vitae noceat. Deinde etiam ne noceat alterius coniugi, bonis, famae et nomini, et quidem non solum facto, sed etiam affectibus pravis.

Dann wird zum Gegenſtande des fünften Gebotes ſelbſt übergegangen, zuerſt aber in Unterſcheidung der öffentlichen und Privatrache für erſtere eine Ausnahme von dem Gebote, Niemanden zu tödten, ſtatuirt (Kap. 2. 3.). Es ſey in dieſem Falle Gott ſelbſt, welcher durch die Obrigkeit tödte; daſſelbe gelte auch von der Tödtung bei Gelegenheit der von ihr verſtatteten Selbſtvertheidigung. Privatrache dagegen gehe leicht über das Maß und ſey dem allgemeinen Gebot der Liebe entgegen. Darauf wird der Mord nebſt ſeinen Arten und Graden und den Entſchuldigungen für einzelne Fälle beſprochen (Kap. 4. 5.). Auch die Selbſtmörder (Kap. 6.), die Kriege und ihre Geſetze werden (Kap. 7. 8.) abgehandelt. In Beziehung auf letztere ſteht die Frage im Mittelpuncte: an Christianus cum bona conscientia bellum gerere, militiam sequi, iuramentum militiae praestare et (wodurch dieſe Betrachtung eigentlich hierher gehöre) hostem in bello interficere possit (p. 256. b.). Es wird für Beantwortung derſelben zwiſchen rechtmäßigem

und unrechtmäßigem Kriege unterſchieden. Bellum legitimum est species vindictae publicae, ordinatae ac Magistratibus mandatae, contra multos aut potentes iniustos, qui communi et tranquillo iudicii ordine coerceri non possunt; estque vel legitima defensio, vel legitima recuperatio, vel legitima poena, quae fit corporali vi per Magistratus. Dagegen illegitimum bellum non tantum est species privatae et temerariae ac inordinatae vindictae, etiamsi a summo Magistratu geratur, sed etiam est publicum latrocinium etc. Darnach kann die Entſcheidung nicht zweifelhaft ſeyn: pium et bonum opus est, ut Magistratus cogente necessitate vindictae divinae sit exsecutor et gladio, quod non frustra gerit, ut Paulus inquit, sed a Deo accepit, utatur ad defensionem bonorum et poenam malorum. Dieß wird mit bibliſchen Beiſpielen und Autoritäten belegt. Wie aber, si subditus aut miles ignoret causam belli, in quo militat, esse iniustam? Darauf wird geantwortet, ganz im Intereſſe der Zeit, im Kampfe gegen die Kirche könne das die nicht entſchuldigen, welche in ihrem Bekenntniſſe ausſprechen: credo sanctam Ecclesiam catholicam, ohne daß der lutheriſche Verfaſſer fürchtet, daß dieß gegen ſeine Kirche benutzt werden könne; ſo ſtark war in derſelben das Gefühl, daß ſie die Eine allgemeine chriſtliche Kirche jetzt repräſentire! — Da aber in bürgerlichen Angelegenheiten viele Fälle vorkommen können, in denen Zweifel oder Unwiſſenheit des Untergebenen zu entſchuldigen ſeyen, gelte dann die Regel: tene certum et relinque incertum; est autem perspicua et certa norma, obtemperandum esse potestati, non manifeste et notorie iniusta mandanti. — Der barbariſchen Weiſe der Kriegsführung werden Regeln der Gerechtigkeit und Menſchlichkeit entgegengeſetzt, deren Ausführlichkeit zeigt, wie ſehr ſie dem Verf. am Herzen liegen.

Hierauf wird in einer Reihe von Kapiteln (9 — 19.) nach Anleitung der Ausſprüche Chriſti in der Bergpredigt

im Zuſammenhang mit dieſem Gebote vom Zorn, Haß und ſeinen Arten erſt im Allgemeinen, dann von ihnen einzeln gehandelt; est horum vitiorum quasi radix et mater ira; idcirco primo loco de matre, postea de filiabus dicendum est. Es gebe jedoch einen rechtmäßigen Zorn, der eine Tugend ſey; nam ubi talis ira, quae vocatur zelus, non est, praesertim in gubernatoribus, ibi nimis frigidus est amor Dei, pietatis et iustitiae, et nimis pigrum et ignavum pectus est (p. 271. b.). Nach Baſilius ſetzt der Verf. hinzu: Pars animi irascibilis ad multa virtutis opera necessaria est, dann: ira, quae cum causa est, non ira, sed iudicium est.

Wenn irgendwo, ſo vertreten hier die Stelle klarer Begriffe reichliche, nicht eben kritiſch geſichtete und oft nicht ganz treffende, zum Theil aber auch ſehr paſſende Beiſpiele; ſelbſt die Todesarten der Apoſtel und die bekannten alten zehn Verfolgungen ſind aufgezählt! als Beiſpiele grauſamen Verfahrens gegen die Kirche, denen andere, die ſich auf den Staat beziehen, folgen. — Wie bei den andern Geboten ſind als Gegenbilder die darauf bezüglichen Tugenden hingeſtellt, welche alle in der φιλανθρωπία zuſammengefaßt werden, deren Töchter die Freundſchaft, der Friede, die Eintracht ſeyen (Kap. 20—22.); darauf necessario locis de amicitia, concordia et pace additur admonitio de reconciliatione, qua fit amoris, quem offensio aut iniuria aut ira aut suspicio aut simile quid dissolvit, redintegratio (Kap. 23. S. 315. b.).

Ziemlich loſe hängen damit die folgenden Kapitel zuſammen, welche handeln de fortitudine (Kap. 24.), de morte und de meditatione mortis et collatione consolationum philosophicarum et Christianarum contra metum et terrorem mortis (Kap. 25. 26.), worauf die Fragen verhandelt werden: an longa vita sit expetenda et an mors optanda sit (Kap. 27.). Ganz fremdartig treten aber hier Betrachtungen de luctu funebri, de sepultura et sepulchris

dazwiſchen (Kap. 28. 29.), worauf gar eine lange Leichen- oder vielmehr Gedächtnißrede auf die Königin Sophie von Dänemark folgt (Kap. 30.) und dann de miseriis vitae humanae gehandelt wird (Kap. 31.). Eher gehört das Kap. 32. de lenitate, mansuetudine et ἐπιεικείᾳ und das de misericordia hierher (Kap. 33.). Ganz in die oben betrachtete Reihe lenkt der Verf. aber wieder ein, wenn er das Kapitel de sobrietate et contrariis vitiis, crapula et ebrietate (Kap. 34.), ſo beginnt: plures occidit crapula quam gladius. Das vorletzte (Kap. 35.) de medicina et medicis hält ſich in verwandtem Gebiete, das letzte de aliis virtutibus et peccatis seu vitiis quinti praecepti bemerkt in acht Reihen, daß es noch andere virtutes et officia dilectionis, quibus aliorum vel propria vita, valetudo, sanitas defenditur et custoditur, ſo wie entgegenſtehende Sünden gebe. Damit ſchließt das 4. Buch und der erſte Band.

Auch darüber einige Bemerkungen: In dem Abſchnitt von der Tapferkeit erſcheint die Weiſe Citzen's recht anſchaulich; er beginnt damit, die ſtoiſche Definition zu geben, daß ſie ſey virtus pugnans pro aequitate, dann theilt er die des Ariſtoteles mit, wonach ſie die Tugend ſey, quae mediocritatem efficit secundum rectam rationem, inter pavorem et audaciam, interque moestitiam et laetitiam exsultantem in rebus secundis; endlich gibt er noch die der Schulen: Fortitudo est virtus, quae propugnat iustitiam et non facit contra iustitiam aut honestatem metu periculi aut spe commodi. Er entſcheidet ſich für keine derſelben. Warum? Er will offenbar, der Leſer ſolle ſich das Wahre aus ihnen allen herausnehmen und ſo ein allgemeines Gedankenbild gewinnen, aus welchem dann weiter argumentirt und das durch Anführung fremder Stellen und Meinungen immer mehr ausgemalt wird, ſo daß es dem Verf. fertig erſcheint, wenn er es braucht. So läßt er hier Cicero die fortitudo privata et publica beſchreiben, unterſcheidet

letztere wieder in togata und bellica, welche ihm die heilige Schrift und Ariſtoteles näher beſtimmen müſſen. Auch wird fortitudo von ferocia und audacia unterſchieden, wobei Auguſtin's Wort gebraucht iſt: Qui vera virtute fortis est, nec temere audet, nec inconsulte timet. Mitten in dieſe Beſtimmungen hinein ſtellt der Verf. nun eine eigene, die wenig ſcharf iſt, aber doch das Richtige trifft: Quum haec virtus regitur a Spiritu sancto, ut in vera fide et spe confessio Dei, pietas ad Deum et bona conscientia anteferatur omnibus aliis rebus, quae sunt carae, etiam ipsi vitae, ita ut omnia illa libentius amittantur, quam ut pietas ad Deum et bona conscientia violetur, tunc haec virtus est et dicitur fortitudo, constantia et patientia Christiana (p. 323.).

Im Kapitel vom Tode unterſcheidet der Verf. den zeitlichen und ewigen Tod, über welche beiden er ſich recht beredt ausſpricht, worauf er dann ſogar die freilich wenig hieher gehörigen Argumente der alten Philoſophen für die Unſterblichkeit der Seele zuſammenſtellt (S. 332. b. ff.), noch dazu in ſehr unvollkommener Form. Beſſer geräth ihm die Darſtellung der chriſtlichen Troſtgründe gegen den Tod, welche er denſelben entgegenſetzt (S. 349 ff.). Fundamentum omnis consolationis Evangelicae contra mortem est obedientia, satisfactio, redemptio, mors et resurrectio I. Chr. domini nostri, iſt hier der Hauptinhalt.

Für die Leiden der Menſchheit habe der delphiſche Apoll keinen andern Grund gefunden, als daß Zeus zwei Fäſſer habe, das eine mit Gutem, das andere mit Uebeln gefüllt, woraus er den Menſchen zutheile. Dagegen wüßten wir Chriſten beſſer, weßhalb der Menſch, Gottes edelſtes Geſchöpf, ſo viel mehr leiden müſſe, als die übrigen lebenden Weſen. Nisi peccatores facti essent homines, in Paradiso beatitudinis mansissent: propter peccatum autem ex Paradiso exclusi et in hanc vallem miseriarum coniecti sumus. Accedunt deinde in tali vitiosa natura aliae cau-

sae, multiplices errores in mentibus et in voluntatibus multa horrenda scelera, quae attrahunt singulares poenas, et Diabolus impellit homines odio Dei ad omnis generis flagitia et auget calamitates variis modis (p. 380. b.). Dann wird noch unterſucht, warum insbeſondere die Kirche härter gedrückt werde, als der übrige Theil des Menſchengeſchlechts, wofür acht Urſachen angegeben ſind: 1) Hier ſoll die Sünde und Gottes Zorn beſonders offenbar werden; 2) der Haß des Teufels; 3) die Uebung durchs Kreuz; 4) weil viele Thatſünden auch in der Kirche vorkommen, quae punit Deus propter suam iustitiam et propter exemplum, ut multos ad poenitentiam revocet; 5) damit dieſe Leiden der Frommen ein Zeugniß vom künftigen Gericht und der Seligkeit ablegen; 6) damit die Aufrichtigkeit ihres Glaubens erhelle; 7) damit ſie Chriſto ähnlich werden im Tragen ſeines Kreuzes; 8) damit die göttliche Errettung aus Leiden für ſeine Gegenwart in der Kirche Zeugniß ablege. Aliquae calamitates sunt *τιμωρίαι*, aliquae *δοκιμὰσίαι* — — quaedam *μαρτύρια*; solius vero Christi passio et obedientia est **λύτρον** pro peccatis nostris (p. 382.). Dann werden gegen dieſe Leiden acht philoſophiſche und zehn chriſtliche Arten von Tröſtungen aufgeſtellt, die einzeln aufzuführen, zu viel Raum wegnehmen würde. Doch ſchien es angemeſſen, ſo weit eine Ueberſicht über dieſen Abſchnitt zu geben, welcher für des Verf. Behandlungsweiſe ſehr charakteriſtiſch iſt.

Der zweite, dem hamburger Senat durch eine Zueignungsſchrift vom 22. Juli 1571 gewidmete Theil begreift die fünf letzten Bücher dieſer Ethik. Das fünfte Buch (S. 394—454.) behandelt das ſechſte Gebot und zwar wieder zuerſt deſſen Summa (Kap. 1.), darauf die Keuſchheit (Kap. 2.), und zwar zunächſt die jungfräuliche (das eheloſe Leben, Kap. 3., den Mönchsſtand, Kap. 4.), dann die eheliche (Kap. 5.). Insbeſondere iſt hier von den Urſachen der Ehe (Kap. 6.) und den Perſonen, welche ſie mit Beziehung auf Verwandtſchaft

und andere Gründe geſetzlich eingehen können (Kap. 7—10.), geſprochen, wobei viele kirchenrechtliche Beſtimmungen vorkommen, von der dazu nöthigen Einwilligung der Eltern oder Vormünder (Kap. 11—15.), von den Bedingungen (Kap. 16.) und der Vollziehung der Ehe (Kap. 17.). Die Eheſcheidungen (Kap. 18.), das Verfahren dabei (Kap. 19.) und die Frage, ob der unſchuldige Theil frei ſey, wieder zu heirathen (Kap. 20.), die Polygamie (Kap. 21.), die gemiſchte Ehe (Kap. 22.), die zweite Ehe (de castitate viduali, Kap. 23.) werden in ganz caſuiſtiſcher Weiſe, doch nur kurz, beſprochen. Den Schluß machen die wieder mehr ethiſchen Abſchnitte de verecundia seu pudore (Kap. 24.), de peccatis contra sextum praeceptum (Kap. 25.) und der polemiſche de coniugio sacerdotum (Kap. 26.).

Die castitas wird definirt als virtus servans puritatem seu munditiam animi et corporis, incontaminatam libidinibus; ſie heiße auch pudicitia, weil in ihr praecipue p u d o r conspicitur. Sie ſey triplex, utpote vitae caelibis, coniugalis et vidualis, was beachtet werden müſſe, ne decipiamur diabolicis clamoribus Pontificum etc., qui, quum tetris libidinibus polluant totam terram, tamen impudenter clamant coniugalem vitam esse impuritatem, tantum caelibatum seu vitam virginalem esse castitatem (p. 395.). Später wird geſagt (S. 436. b.): Castitatis et omnis modestiae custos est in disciplina ethica verecundia seu pudor; estque virtus cavens, ne lascivis, obscoenis, impudicis et turpibus sermonibus, moribus, gestibus bona conscientia ad Deum et bona fama apud homines laedatur, et ne casti ac teneri animi vel visione, vel auditione turpitudinis offendantur. Vom eheloſen Leben wird ſehr gemäßigt geſagt, daß es zwar Gott zu dienen ſehr geeignet ſeyn, aber sine singulari dono Dei nicht keuſch durchgeführt werden könne; da nun kein göttliches Geſetz es gebiete, ſo müſſe hier volle Freiheit bleiben und kein Gelübde dagegen könne gültig ſeyn (S. 400.).

Inſden Begriff der Ehe iſt ſo ziemlich Alles mit aufgenommen, was der Verf. mit Beziehung auf dieſelbe dann entwickelt, wenn es heißt (S. 403.): Vocamus coniugium legitimam et perpetuam unius viri et unius foeminae coniunctionem divinitus institutam generationis causa, et ordinatam ad vitandas libidines, ut in ea societate coniuges Deo conditori morem gerant, obtemperent eius ordinationi, vitent, ne polluantur contra eam ordinationem, complectantur se mutuo et vero amore, procreent et educent liberos eisque tradant veram Dei notitiam, ut agnitio Dei propagetur et conservetur, et ut societati humanae relinquant successores bonos, qui sunt futuri utiles. Der Verf. preiſt dieſelbe auf mehrfache Weiſe. So ſagt er (S. 405.): Mirifice auget coniugii honestatem, quod filius Dei Iesus Christus una cum sancta matre Maria virgine et discipulis ad nuptias in Cana Galilaeae accessit easque primo miraculo, nimirum conversione aquae in vinum, honoravit, et quod a filio Dei ac Sp. sancto in descriptione coniunctionis sanctissimae, quae est inter Christum et Ecclesiam, allegatur imago sancti coniugii. Christus appellatur sponsus Ecclesiae, Ecclesia sponsa Christi vocatur. Daher ſoll die Ehe als eine Gabe Gottes von ihm erbetet und mit Frömmigkeit geführt werden, invocatione cum pietate coniuncta (p. 406.). Dann werden die daraus hervorgehenden Pflichten dargelegt und die Urſachen derſelben beſprochen. Hier iſt beſonders hervorgehoben, wie Gott die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechts wollte, damit die Kirche fortdauere, cui promisit et donavit unigenitum filium redemptorem (p. 410.).

Der Verf. findet die Copulation bei der Eingehung der Ehe nothwendig, um ſo mehr, da Aehnliches ſelbſt die verſchiedenen Landesſitten zu fordern pflegen: ſie ſey non tantum de honestate, ſondern de substantia, wie die Schulen reden, und de necessitate matrimonii (p. 425. b.), illudque consummare ac perficere.

Bei der Scheidung nach dem Ehebruch ſcheidet der Menſch nicht, was Gott zuſammengefügt; Iudicium enim non facit dissolutionem, sed declarat dissolutionem ante factam esse per personam adulterii ream absolvitque personam innocentem seu pronunciat eam esse liberam (p. 429.).

Das ſechſte Buch handelt über das ſiebente Gebot ſehr ausführlich (S. 455—548.), alle möglichen Eigenthumsverhältniſſe mit hineinziehend. Die Summa (Kap. 1.) beginnt damit: Vitae humanae opus est rerum usu, possessione, communicatione, quae fit per contractus; darin lehre dieß Gebot Gott dienen, ne violetur pietas, caritas, iustitia, bona conscientia. Darin werde der getheilte Beſitz als eine göttliche Ordnung vorausgeſetzt. Bei dieſer Gelegenheit widerlegt der Verf. den bekanntlich auch in der Reformationszeit ſchon ſpukenden Communismus. Existimaverunt multi et adhuc existimant proprietates et dominia rerum tyrannide et violentia, non iure constituta esse, propterea quod sicut liberi unius patris idem ius habent in bonis paternis, sic omnes homines aequaliter idem ius habeant in terra, et omnibus rebus, quae sunt super terram, atque eam ob causam communia omnia et proprium nihil esse iure divino. Wie hätte Gott eine willkürliche und tyranniſche Ordnung durch ſein Geſetz beſtätigen können! (S. 455. b.) 1 Tim. 6, 6—10. und 1 Theſſal. 4, 6. gäben hier die Richtſchnur ab. Ordinat hoc praeceptum iustitiam conservatricem iustorum dominiorum et proprietatum et gubernatricem omnium contractuum inter homines, ne in illis fiat cuiquam iniuria sive per vim, sive per dolum; es verbiete omnia peccata pugnantia cum ordinatione dominiorum et cum iustitia commutativa, quibus scilicet peccatis seu vitiis furtum committitur, vel vi, vel iniuria, vel fraude, vel prodigalitate, vel aliis quibusque modis, quibus furtum committi potest. Nec tantum exteriora facta pro-

hibet, sed etiam interiora vitia, avaritiam, pleonexiam etc. (p. 456.). Dieſer Inhalt wird dann weiter auseinandergelegt.

Im Folgenden hält ſich der Verf. ganz an Melanchthon, den er hier nur als ſeinen praeceptor bezeichnet (S. 468.). Zuerſt handelt er von der Gerechtigkeit, die er im Unterſchied von der theologiſchen Glaubensgerechtigkeit als die ethiſche beſtimmt (Kap. 2.), welcher dann die iniustitia entgegengeſetzt wird (Kap. 3.). Darauf iſt der Unterſchied zwiſchen der iustitia commutativa und distributiva dadurch erläutert, daß bei jener eine arithmetiſche, bei dieſer eine geometriſche Progreſſion Anwendung leide (Kap. 4.), indem bei letzterer die Vertheilung nach dem Maße der Kräfte und Vermögen ſtattfinde. Gegen den Satz, daß unter Chriſten aller eigene Beſitz aufhören, Alles gemeinſam ſeyn müſſe, werden neun Gründe, alle nach Melanchthon, angeführt (Kap. 5.), beſonders gegen die fanatica deliramenta Anabaptistarum necessario res in commune conferendas esse, da vielmehr das getheilte Eigenthum durch Gottes Weisheit geordnet ſey (S. 468.). Bei der nun folgenden Betrachtung der Contracte (Kap. 6.), des Geldes (Kap. 7.), des Unterſchiedes zwiſchen Contracten und Pflichten (Kap. 8.), des Kaufs und Verkaufs, Leihens und Verleihens, des Zinswuchers und des Kaufs mit ſeinen Bedingungen, der Gemeinſchaft der Arbeit und der Bezahlung, der Schenkungen, des Tauſches und Vermiethens u. ſ. w. (Kap. 9—17.), des anvertrauten Gutes (Kap. 18.), der Verjährung und des Erſatzes (Kap. 19. 20.) geräth der Verf. wieder in viele juriſtiſche und antiquariſche Beſtimmungen, die hier nicht näher betrachtet zu werden brauchen. Es fehlt in dieſen Abſchnitten nicht an bald geſchichtlichen, bald aus der Erfahrung des Lebens genommenen Beiſpielen. So wird für die restitutio durch folgenden Fall Beſonnenheit empfohlen: Ein redlicher Mann erinnert ſich, daß er einem verſtorbenen Compagnon ein Unrecht zugefügt, wofür er ſeinen Erben durch den Geiſt-

lichen, dem er die dazu nöthige Summe unter dem Beichtſiegel übergibt, ohne Nennung ſeines Namens Erſatz leiſten will; die Erben wollen den Namen durchaus wiſſen, um eine Klage anzuſtellen, da ſie vermuthen, daß ihnen mehr zukomme. Die Behörde des Geiſtlichen erklärt, er ſey dieſen zu nennen nicht ſchuldig und könne das Geld, wenn die Erben es nicht annehmen wollten, den Armen geben; nun beruhigen ſich die Erben. Der Verf. ſetzt hinzu: hoc exemplum recito, ut intelligat Lector in talibus casibus prudentia opus esse, ne restituens propter pium opus adducatur iniuste in extremam perniciem (p. 489. b.).

Hierauf wird vom eigentlichen Diebſtahl (Kap. 21.), dann vom Geiz (Kap. 22 — 24.) geſprochen, wobei viele, meiſt bekannte ſchöne Stellen und Beiſpiele angeführt ſind. Aber auch die Sorgloſigkeit derer wird getadelt, die ſich um die äußern Güter gar nicht kümmern: es gebe eine doppelte Sorge, die des Mißtrauens und die des Berufs; nur erſtere ſey verboten, letztere nothwendig. Diffidentiae cura est trepidatio et cruciatus cordis desperantis de Dei auxilio et omnem fiduciam collocantis in propria industria et sollertia acquirendi opes, dagegen Vocationis cura est sollicita diligentia, industria et sedulitas divinitus ordinata et praecepta faciendi labores suae vocationis et officii in timore et fiducia Dei (p. 500. b.). Darauf wird im Allgemeinen Arbeit und Muße betrachtet (Kap. 26.) und dann geht die Betrachtung auf die verſchiedenen menſchlichen Verhältniſſe über: das Landleben und ſeine Arbeiten, welche der Verf. beſonders preiſt (Kap. 27. 28.), die Künſte und insbeſondere die freien (scholasticae) und die mechaniſchen (Kap. 29. 30.), den Handel (Kap. 31.), wobei die einſeitige Ueberſchätzung Eines Standes oder gewiſſer Stände ſehr glücklich vermieden iſt (opificium aureum fundum habet, p. 510.; Bekämpfung von Cicero's Behauptung, der Kleinhandel ſey nicht honesta, ſondern sordida mercatura — es komme nur darauf an, w i e er betrieben werde); die glück

liche Mitte, die Gefahren des Reichthums und der Armuth, welche beide dann in ihren Arten und ihrer ſittlichen Stellung ins Auge gefaßt werden, die Sparſamkeit und Verſchwendung (Kap. 32—45.). Zuletzt wird noch von freien Gaben, auch der Feinde, Gaſtlichkeit (Kap. 46—48.), Dankbarkeit und Undankbarkeit (Kap. 49.), Schulden (Kap. 50. 51.) und kurz von andern Sünden gegen das ſiebente Gebot gehandelt (Kap. 52.).

Das ſiebente Buch (S. 548. b. — 663.) geht weit über den Umfang des achten Gebots, welches es abhandelt, hinaus: die Wahrheit im weiteſten Umfange iſt ſein Gegenſtand, wie die Summa (Kap. 1.) es gleich ankündigt: praecipit veritatem et candorem in omni vita, in doctrina, in Iudiciis, in contractibus, pactis, testimoniis, sermonibus, actionibus und verbiete das Gegentheil, wodurch der Eintracht, Einheit und Ruhe der Kirche und der Staaten und dem Wohl, dem Leben, der Ehre, dem Ruf und den Gütern der Menſchen geſchadet wird. Die Wahrheit wird dann (objectiv) definirt als ipsa consensio notitiae, doctrinae aut sermonis cum rebus und (ſubjectiv) als die Tugend, quae inclinat voluntatem hominis, ut veras doctrinas etc. amet et amplectatur etc. (p. 549. b.); auch kurz consonantia agnitionis et sermonis cum rebus ipsis (p. 598. b.).

Ein langer wenig hierher gehörender Excurs (Kap. 4—7.) betrachtet die heilige Schrift und zwar zunächſt ihren Namen, dann die Gründe ihrer Sicherheit, den Unterſchied der bibliſchen und philoſophiſchen Lehre, endlich die Bibelauslegung; der ethiſche Geſichtspunct tritt dabei durchaus nicht weiter hervor, außer in dem Kapitel de discrimine scripturae seu doctrinae biblicae et Philosophiae, wo doch in einigen Puncten auf das Ethiſche beſondere Rückſicht genommen iſt. Als erſter Unterſchied wird hier aufgeſtellt (S. 564. b. f.), daß die Philoſophie ſey sapientia, cognitio et doctrina rationis humanae, exstructa ex reliquiis principiorum na-

turalium et legis naturae, et ex accurata consideratione et inquisitione opificii mundani, et creaturarum ac earum virium, motuum, actionum, conservationis et gubernationis, nec non exemplorum, quae in experientia et vita occurrunt et accidunt. Sed doctrina sacrae scr. est Sapientia revelata divinitus speciali modo per unigenitum filium Dei et per Spiritum sanctum. Ein zweiter Unterſchied ſey der in der Lehre ſelbſt: Philosophia Evangelii doctrinam et promissionis mysterium prorsus ignorat, et quamvis Philosophia est aliqua pars doctrinae legis, tamen in praecipuis partibus errat multipliciter, et in illis partibus, in quibus est aliqua consonantia cum scriptura, est mutila et imperfecta. Nicht der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti mit dem eingeborenen, Fleiſch gewordenen Sohne, der gelitten und auferſtanden, und mit dem heil. Geiſte Ein wahrer Gott, ſondern der „unbekannte Gott" auf dem Altar in Athen werde gelehrt (S. 565.), womit ſich nothwendig zahlreiche weitere Irrthümer verknüpften. In Beziehung auf das Ethiſche aber wird hinzugefügt, daß zwar ipsa vera Philosophia moralis aliqua pars legis divinae, quatenus ea natura nota est, aber doch ſehr unvollkommen ſey, indem ſie nur Aeußerliches vorſchreibe und namentlich die eigenthümlichen Gebote der erſten Tafel und insbeſondere des erſten Gebots nicht kenne, die in omnibus aliis virtutibus et actionibus praelucere debent, wie die Liebe Gottes von ganzem Herzen und die Früchte des heiligen Geiſtes, indem ſie nicht wiſſe, daß, was nicht aus dem Glauben ſtamme, Sünde ſey (S. 566.). Quare in doctrina de causa efficiente, formali et finali virtutum omittit Philosophia id quod est praecipuum. Et sicut non intelligunt Philosophi legem Dei requirere integritatem humanae naturae, quemadmodum primum creata est, seu conformitatem perfectam cum voluntate Dei in omnibus actionibus, iuxta interiores et exteriores potentias, vires, sensus, membra: ita neque intelligunt lege Dei

damnari non tantum externa delicta actionum et contumaciam vitiosorum affectuum, sed etiam pravitatem, deformitatem, corruptionem, malitiam, haerentem in ipsa natura ab Adam propagata, et nascentem nobiscum, una cum omnibus fructibus malae conscientiae in omnibus viribus, potentiis, sensibus, actionibus. Dazu kämen dann noch andere Irrthümer (S. 467.), welches näher ausgeführt wird. In der zweiten Ausgabe iſt hinzugefügt, daß Plato, der größte Philoſoph, dieſen Mangel der Philoſophie ſelbſt eingeſtehe.

An dieſen längeren Abſchnitt ſchließt ſich ganz natürlich eine Diatribe contra Pyrrhoniorum et Academicorum errorem, quod nihil sit in rerum natura et in artibus certum et verum (Kap. 8.), und dann eine ausführlichere Betrachtung der Gründe der Gewißheit in derſelben (Kap. 9.); den drei von den Stoikern angeführten Kriterien der Erkenntniß, der allgemeinen Erfahrung, den angebornen Principien (*κοιναὶ ἔννοιαι*) und der Conſequenz, fügt der Verf. als ein viertes und wichtigſtes das Zeugniß der heiligen Schrift bei (S. 574.) [a]). In ethica doctrina Lex Dei certissima est veritatis regula; itaque in ethicis disputationibus illud sine omni dubio verum et certum est et est amplectendum, quod cum Decalogo aut sententia aliqua scripturae congruit. Daher thäten die Juriſten auch Recht, wenn ſie ſich immer zuerſt auf Zeugniſſe der heiligen Schrift berieſen, nach Joſua 1, 7—9.

Wie der Verf. ſich dann in die allgemeine philoſophiſche Betrachtung der Wahrheit und ihrer Mittheilung vertieft, zeigen die folgenden Kapitel de differentiis principiorum (10.), über die Redekünſte, Grammatik, Dialektik, Rhetorik (11—13.), Muſik (14.), Arithmetik, Geometrie und

a) Dieſe wird aber bei dieſer Gelegenheit ſehr unglücklich als Beweis für den Satz gebraucht, daß die Erde feſt ſtehe, die Sonne ſich bewege.

Aſtronomie (15.), die phyſiſchen Wiſſenſchaften, wozu auch die Arzneikunſt gehöre (16.) a), worauf der Verf. dann zuletzt auf die Philosophia moralis seu ethica und die Jurisprudenz kommt, welche ein Theil der Ethik ſey (17.). — Der Verf. unterſcheidet hier zunächſt die Erkenntnißprincipien (pr. speculabilia) von den praktiſchen, quae regunt hominum mores (p. 577. b.). Die Moralphiloſophie entlehne von der phyſiſchen den Satz: natura hominis condita est ad certum finem, als eine Hypotheſe, i. e. firma propositio aliunde assumpta, ut sit inchoatio doctrinae moralis (p. 578.), welche dadurch eben ſo ſicher werde als die Principien der Mathematik und die daraus abgeleiteten Beweiſe. Das ſey feſtzuhalten gegen die Meinung der Cyniker, nihil esse in natura iustum, sed tantum opinione. — Deutlichkeit ferner, Unzweideutigkeit und klares Verſtändniß der Rede ſeyen durchs achte Gebot gefordert. Griechiſch und Hebräiſch ſolle man um des Bibelverſtändniſſes wegen lernen, Dialektik — zu unterſcheiden von Sophiſtik — um ſich vor Irrthum ſchützen, Rhetorik, um die Wahrheit entſprechend mittheilen zu können. — Die Muſik preiſt der Verf. mit eigenen und fremden Worten ſehr. Hier wäre eine gute Gelegenheit geweſen, durch nähere wiſſenſchaftliche Beſtimmungen über die Ethik die Mängel des erſten Buches in dieſer Hinſicht zu ergänzen; allein über ihren Begriff wird nur Weniges und Ungenügendes geſagt, dagegen nach Melanchthon ein dreizehnfacher Nutzen derſelben hingeſtellt. Demſelben Gewährsmann folgt der Verf. auch in der Entſcheidung der Frage, ob man nach geſchriebenem Rechte oder nach Billigkeit zu urtheilen habe (Kap. 18.). Für die Nothwendigkeit geſchriebener Geſetze überhaupt wird mit dem Satze entſchieden: Lex mens est sine cupidita-

a) Er wünſcht (S. 580.) eine Synode der Aerzte, freilich zunächſt, damit eine Uebereinkunft über eine gleiche Nomenklatur getroffen werde und ſo die Medicin mehr Sicherheit bekomme.

tibus; wo es aber beſtehe, müſſe in der Regel darnach verfahren werden, Milderung könne nur da eintreten, wo die Umſtände eine ſtrenge Anwendung des Geſetzes ungerecht erſcheinen ließen. Die Verſchiedenheit der Geſetze könne keine Unſicherheit hervorbringen, da Gottes Gebot in Natur und Offenbarung überall höchſte Richtſchnur bleibe (Kap. 19.). — In den Kapiteln de recto usu linguae (20.), sententiae de veritate (21.), de Sapientia et Prudentia (22.) werden faſt nur Stellen der heiligen Schrift und claſſiſcher Autoren zuſammengeſtellt; tiefer gehen auch die folgenden über die Treue (de fide ethica, c. 23.), die Lauterkeit (Kap. 24.), die Beſtändigkeit (Kap. 25.), die Gelehrigkeit (Kap. 26.) und die Verſchwiegenheit (Kap. 27.) nicht ein. Die Lüge, als directer zu dieſem Gebote gehörig, wird wieder ausführlicher betrachtet, ihrem Begriff wie ihren Arten nach (Kap. 28—30.). Sie iſt die Gattung der demſelben entgegenſtehenden Sünden, als deren Arten aufgezählt werden: 1) Irrthum in der Lehre von Gott und der Religion (Kap. 31. de haereticis), 2) in den Wiſſenſchaften, pugnans cum manifestis principiis et demonstrationibus (Kap. 32. 33.), 3) falsa iudicia (Kap. 34—43. de calumnia, wobei Lucian's Rede darüber ganz mitgetheilt wird; de criminationibus et obtrectationibus; de falsis testibus u. ſ. f.; de diffamatione, de suspicionibus). Der Verf. verwirft nur diejenigen Unwahrheiten als mendacia, quae fiunt cum iniusta voluntate nocendi, ut quum alii falso accusantur aut decipiuntur. Dagegen die figura oder ironia iſt erlaubt, quum videlicet propter honestam et iustam causam aliquid occultatur aut etiam figurate aliud dicitur, aut ostenditur (p. 612.). Auch ſolche Unwahrheiten nimmt der Verf. in Schutz, wodurch ein Unrecht oder Schaden abgewehrt wird, wie die der Rahab, der Michal u. ſ. w.; doch kommt er hier nicht zu klaren Beſtimmungen. Unter den Sophiſten werden nach der Weiſe der Reformationszeit beſonders die

Scholaſtiker hervorgehoben und die ehrwürdigen Väter Luther und Melanchthon wegen ihrer Bekämpfung derſelben erhoben (S. 622.); zugleich wird aber über die neuen Scholaſtiker geklagt, qui iterum student praecipuos doctrinae articulos, qui Dei beneficio sunt luce meridiana clariores, conquisitis et malitiose excogitatis cavillationibus rursus tenebris involvere.

Daß auch der Argwohn eine Sünde gegen dieß Gebot ſey, wird nur durch ſeine Definition erwieſen: est suspicio species temerarii iudicii, quia est incerta cogitatio seu persuasio de proximo corrumpens iudicii rectitudinem et gignens in corde abalienationem, dissidentiam, simultates, odium et similes affectus malos contra proximum (p. 645.).

Darauf wird noch über die maledicentia (Kap. 43.) und die Frage geſprochen, ob Chriſti Verbot zu richten nicht verbiete, öffentliche Laſter öffentlich zu rügen, was verneint wird (Kap. 44.) — beides ſehr kurz und ungenügend. Ausführlicher wird die Schmeichelei (Kap. 45.), dann kurz die Prahlerei (Kap. 46.) behandelt, während andere Sünden gegen dieß Gebot nur genannt ſind (Kap. 47.). Angehängt iſt Luther's ſchöne Erklärung dieſes Gebots aus ſeinem großen Katechismus in deutſcher Sprache (Kap. 48.).

Viel kürzer handelt das achte Buch (S. 664—672.), dem freilich durch die vorigen Manches vorweg genommen iſt, vom 9. und 10. Gebot, welche verbunden werden. Die Summa derſelben wird ſo eingeleitet, als ſeyen ſie hinzugefügt, ut interpretentur legem et discernant legem Dei a legibus humanis; letztere nämlich verböten und ſtraften nur das Aeußerliche, die affectus et cogitationes internas seu occultas nicht. Dagegen gingen umgekehrt die göttlichen Gebote auf die böſen Affecte und ihren Grund, jene Krankheit der Natur, welche man die Erbſünde nenne. Darauf wird die concupiscentia näher erklärt (Kap. 2.), als welche in der theologiſchen Sprache

nicht nur affectum aut actum concupiscendi, ſondern auch ipsum morbum naturae bezeichne, qui vocatur peccatum originis. Die Frage, ob wir erſt durchs Geſetz die Begierde in uns erkennen (Kap. 3.), wird mehr umgangen als beantwortet durch die Bemerkung, daß die frühere Zeit nicht, wie das Chriſtenthum, das Innere angeſehen habe. — Nun werden die Begierden und Affecte näher betrachtet und nebenbei wird die ſtoiſche Apathie als unberechtigt zurückgewieſen (Kap. 4—7.). Ohne den Fall wären die von Gott gut geſchaffenen Triebe und Neigungen nicht ausgeartet, fuissent ordinati congruenter ad legem mentis, immo etiam accensi ab ipso Sp. s., ſie wären heilig und ohne Sünde geweſen wie in Chriſto (S. 668.).

Das neunte Buch bildet den Schluß der Ethik, indem darin verſchiedene bis jetzt übergangene Fragen behandelt werden, nach denen es, ſtatt in Kapitel, eingetheilt iſt. — Quaestio 1. Cur Aristoteles dicit virtutem esse habitum, quum potius videatur esse actio? 2. Warum ſie ſey ein habitus προαιρετικός, i. e. electivus. 3. Cur vulgari proverbio dicitur: in medio consistit virtus? Sie entfernt ſich nach verſchiedenen Seiten von entgegengeſetzten Fehlern, nicht als wäre ſie aus ihnen zuſammengeſetzt. Ita Medium in hac significatione sui cuiusdam generis est seu suae naturae, videlicet conveniens ad leges Dei vel secundum Philosophos ad rectam rationem (p. 675.). Die Tugend beſtehe aber auch in einer gewiſſen Mediocritas theils im Verhältniß zu den Umſtänden, theils im Verhältniß zur eigenen Natur. 4. Cur dicatur virtutem propter se expetendam esse. 5. Cur dicit Cicero, quod virtus nihil aliud est, quam in se perfecta et ad summum perducta natura? Es wird bloß gelobt, daß er ſo geurtheilt, obgleich ihm die Schöpfung des Menſchen nach Gottes Ebenbilde unbekannt war. 6. Cur Poetae fingunt virtutes esse Deas? Antwort: ex sententia, quod nulla sit excellens virtus sine afflato divino. 7. Wie könne darnach disciplina et

assuefactio unter die causas virtutum gerechnet werden. Antwort: Aehnlich wie der Theolog, wenn er die Tugenden Früchte des heiligen Geiſtes nenne, die Mittelurſachen nicht aufgehoben wiſſen wolle, durch welche der heilige Geiſt wirke. Es entſtehe durch den afflatus divinus aus der gemeinen die heroiſche Tugend. 8. Quid interest inter virtutem et iustitiam universalem? Erſteres iſt ſie als Beſchaffenheit in uns, letzteres mit Rückſicht auf Andere und die der Gemeinſchaft gebührende Pflicht. Deßhalb begreift die Gerechtigkeit auch alle Tugenden in ſich. 9. Unde Monachi acceperunt distinctionem inter vitam contemplativam et activam? Aus Ariſtoteles, aber ohne volle Berechtigung. 10. An bruta habeant virtutes. Nur Schattenbilder derſelben, wodurch ſie uns nach Gottes Willen als Spiegel dienen, — welches lebendig und anſprechend ausgeführt iſt. — Zum Schluß iſt Plutarch's ergötzlicher Dialog Gryllus, worin gezeigt wird, daß die Thiere der Vernunft angemeſſener leben als die meiſten Menſchen, natürlich in lateiniſcher Ueberſetzung, ganz mitgetheilt (S. 681—691.).

Dem Ganzen iſt in der erſten Ausgabe eine Umſchreibung des Dekalogs, des apoſtoliſchen Symbolums und des Vaterunſers, wie eine Betrachtung des triplex usus legis, in Diſtichen beigefügt und mit folgendem geſchloſſen:

Iustitiam regnumque Dei vos quaerite primum,
Adiiciet vobis caetera cuncta Deus.

In der ſchleswiger Ausgabe iſt eine benedictio mensae, eine pia meditatio de morte und oratio pro pace beigefügt (S. 730—733.). Hier geht aber dieſen Stücken noch vorher ein Catechismi Examen (p. 692—732.) und folgt noch ein Index und ein ſehr unvollſtändiges Druckfehlerverzeichniß, welche in der erſten Ausgabe fehlen.

Ob dieß Werk, wie es hier im Abriß vorgeführt worden, in ſeiner Art das einzige ſey, wage ich nicht zu entſcheiden, da mir manche andere Werke aus derſelben Zeit

nicht zugänglich ſind, welche leicht einen ähnlichen Charakter an ſich tragen könnten. Namentlich ſcheint auf der greifswaldiſchen Univerſität die Ethik, freilich wohl zunächſt die philoſophiſche, aber gewiß nicht ohne viele theologiſche Beſtandtheile, wenn gleich zunächſt im juriſtiſchen Intereſſe, eifrig getrieben worden zu ſeyn. So finde ich von Johann Trygophorus drei moraliſche Werke: Concertationes ethicae (Gryphisw. 1606. 8.), Exercitationes ethicae (1616), Synopsis et Nucleus Ethices ex decimo libro Aristotelis (1620), ferner von Joh. Volkmarius Disputationes ethicae XX. (ibid. 1611. 4.), ähnliche Schriften von Laurentius u. A. Noch verdient aber hier des wittenbergiſchen Profeſſors Jakob Martini Synopsis Ethicae ll. II. hervorgehoben zu werden (Witteb. 1626. 8.), worin mit Einſicht nach Ariſtoteles pura et methodica Ethica de summo bono und de virtute gehandelt wird. Sie beginnt mit einer Betrachtung der Definition und Eintheilung zuerſt der Philoſophie überhaupt, dann der praktiſchen insbeſondere, darauf der Ethik, der Glückſeligkeitslehre und des höchſten Gutes, welches dann vielſeitig in analytiſcher Weiſe (S. 13 f.) abgehandelt wird, ſo wie im zweiten Buche ähnlich die Tugendlehre. Hier iſt vom bibliſchen und kirchlichen Element ſo gut als nichts anzutreffen.

Vergleichen wir ſchließlich Eitzen's Buch mit Danäus ſechs Jahre ſpäter erſchienener Ethik, ſo iſt freilich ein ſehr großer Fortſchritt nicht zu verkennen, die Weiſe der Auffaſſung und Behandlung hat aber doch viel Verwandtes. So iſt hier nicht mit einer ſpeciellen ethiſchen Frage der Anfang gemacht, wie bei Eitzen, vielmehr beginnt das erſte Buch ſogleich mit der Frage, was die Ethik und woher ſie zu ſchöpfen ſey. Dieß wird beantwortet durch Zurückgehen auf die antike Eintheilung der Philoſophie in Phyſik, Ethik und Logik, ohne daß jedoch näher auf deren Verhältniß eingegangen würde; es wird nur geſagt, obgleich auch die beiden andern dem Chriſten von Bedeutung ſeyen, ta-

men haec, quae sancte mores nostros informat, ars et cognitio magis est quodammodo propria peculiarisve hominum christianam veramque Dei religionem profitentium, quod hi suae vocationis voluntatisque Dei finem sciunt esse vitae sanctificationem atque puritatem. Die Hauptquelle ſey aber die heilige Schrift, indem ſich Gott, die übrigen Künſte und Wiſſenſchaften freigebig auch den Philoſophen hingebend, dieſe gleichſam vorbehalten zu haben ſcheine, per quam bonorum et malorum fines, iusti et iniusti discrimen, honesti et inhonesti ratio, sanctitatis et turpitudinis vera definitio et via nobis praescriberetur a). Definirt wird die chriſtliche Ethik, die hier geſucht werde, als tum internae, tum externae nostrae sanctitatis, i. e. totius vitae nostrae reformationis, qualis esse debet, plena perfectaque institutio et doctrina. Darauf wird (Kap. 2.) der Unterſchied derſelben von der philoſophiſchen Ethik und von der bürgerlichen Geſetzgebung feſtgeſtellt und dann zur Methode und Eintheilung fortgeſchritten (Kap. 3.); letztere wird zur weiteren Ableitung dahin beſtimmt: 1) ſolle de humanarum actionum Principiis et causis, 2) de humanarum actionum regendarum et recte instituendarum norma et praeceptis, 3) de variis virtutum, quae sunt actionum nostrarum recte instituendarum norma, nominibus, itemque varia vitiorum appellatione et natura gehandelt werden. Darin liegt ein ſchöner Anlauf zu einer wiſſenſchaftlichen Behandlung, welche zum Theil auch in der Durchführung ſichtbar wird, die freilich aber oft etwas Abgeriſſenes hat, wie Danäus in der Vorrede auch ſelbſt ſagt, daß er nur Fragmente einer größeren, ins Kurze zuſammengezogenen Arbeit gegeben habe. Das erſte Buch behandelt die allgemeinen ethiſchen Fragen ſo ziemlich in der Weiſe der alten Moraliſten, indem die Betrachtung bis zur Aufſtellung eines Tugendſyſtems fort-

a) Eth. Christ. Genev. 1614. 8. I, 1.

geht (vergl. beſ. ſ. 105., wo eine Tugendtabelle). — Im **zweiten** Buche handelt Danäus von der göttlichen Norm der menſchlichen Handlungen, welche unbedingt ſeyn ſolle, geht aber dann bald zum Dekalogus und deſſen Summe (am Ende II, 18—20.) über, worauf dann in daſſelbe Fahrwaſſer eingelenkt wird, das wir in Paul von Eitzen's Darſtellung kennen gelernt haben. Nachdem nämlich auf einige allgemeine Gebote hingewieſen worden, werden die zehn Gebote einzeln durchgegangen, allerdings in mehr wiſſenſchaftlicher, aber im Ganzen doch in ähnlicher Weiſe, wobei ungefähr dieſelben Fragen, doch meiſt umſichtiger als von Eitzen, und noch manche andere beantwortet werden. — Die Darlegung der Namen und Begriffe der einzelnen Tugenden im **dritten** Buche ſteht gleichfalls in Beziehung zu dem Dekalog, indem ſie nach den Geboten der zweiten Tafel geordnet iſt. Den Schluß bildet das Gebet an den dreieinigen Gott, ut in his non tanquam in contemplativa et theorica quadam Philosophia sola virtutum cognitione contenti versemur, sed, quum huius scientiae finem esse actionem antea demonstravimus, ea, quae hae virtutes omnes praescribunt, toto animi conatu efficere et toto vitae curriculo praestare obnixe conemur ac studeamus.

Im Ganzen wird man alſo über dieſe mit Recht vielgerühmte Bearbeitung der chriſtlichen Ethik urtheilen müſſen, daß ſie als eine durchgeführte wiſſenſchaftliche Bearbeitung derſelben nicht anzuſehen ſey; ſie iſt aber auch nicht der Anfang einer eigenthümlich proteſtantiſchen Geſtaltung dieſer Disciplin, ſondern beharrt, obgleich dem Inhalte nach proteſtantiſch, doch in der Form bei der bisherigen Behandlungsart, ſo daß, wer die eigenthümliche Weiſe der proteſtantiſchen Ethik in dieſer Zeit kennen lernen will, ſich doch noch immer mehr an die Abſchnitte darüber in den locis theologicis und Institutionibus theologiae christianae wird halten müſſen, als an die von uns betrachteten eignen Werke.

Damit ſind wir

II.

auf dem Punct angelangt, wo ſich über das Verdienſt Georg Calixt's, welches er ſich durch Geſtaltung der proteſtantiſchen Moral zu einer eigenen Wiſſenſchaft erworben hat, ein ſicheres Urtheil wird gewinnen laſſen. In demſelben Jahre, 1634, in welchem Conrad Hornejus, Calixt's College in Helmſtädt, eine Philosophia moralis herausgab (ed. 2. Franc. 1653. 8.), erſchien zuerſt des letzteren Epitomes theologiae moralis P. I. — mit der bekannten digressio de arte nova gegen Bartholb Nihuus als Anhang — ein Werk, das unvollendet blieb, obgleich Calixt noch bis 1656 lebte; ſein Sohn Ulrich gab nach des Vaters Tode daſſelbe etwas verbeſſert, aber noch in ſeiner unvollendeten Geſtalt heraus. Dennoch hat dieß Buch eine große Wirkung gehabt, theils durch die Art der Bearbeitung, theils dadurch, daß eine abgeſonderte Behandlung dieſer Wiſſenſchaft in der lutheriſchen Kirche ſeitdem begann. Durch Betrachtung beider Puncte wird am beſten klar gemacht werden können, was er für die Ausbildung der Sittenlehre gethan hat.

1. Beim Hinblick auf dieſe Behandlung der Moral ſpringt es gleich in die Augen, daß ſie ganz anders beginnt, wie die früheren Werke derſelben Art: Eitzen und Danäus machen den Anfang mit philoſophiſch-ethiſchen Betrachtungen, denen dann ſpäter Erörterungen des Unterſchieds der philoſophiſchen und theologiſchen Ethik folgen. Dagegen führt Calixt in medias res ein, wenn er den erſten Abſchnitt de fine theol. mor. mit der Hinweiſung eröffnet hominis conversi, fidelis et Christiani proprium esse, ut sancte pieque vivat et actiones suas omnes ad legem et voluntatem divinam conformet (p. 1.); bei wem das nicht der Fall ſey, der höre auf, ein gläubiger Chriſt zu ſeyn, falle aus der Gnade und verliere den heiligen Geiſt und deſſen übernatürliche Gaben. Dieß und wie der Chriſt nach

der Erhaltung dieſer Gnade durch ein chriſtliches Leben zu ſtreben habe, wird mit vielen bibliſchen Stellen belegt und dann geſagt: Finis igitur partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus et moralem vocamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere et contra conscientiam perpetrata excidat. Indem darauf das Subject der Moraltheologie betrachtet wird, iſt nicht der ungläubige oder der erſt zu bekehrende, ſondern der gläubige und bekehrte Menſch dafür erklärt, quatenus is praeeunte Dei gratia et luce verbi ita regi potest ac debet, ut totus novitati vitae deditus nullo interveniente peccato adversus legem et voluntatem Dei libere commisso retineat fidem et bonam conscientiam, suamque vocationem et electionem firmam reddat (p. 4.); in ihm aber ſind zwei entgegengeſetzte Factoren wirkſam: der Geiſt und das Fleiſch, welche zunächſt in Betracht gezogen werden. Die Regierung des letzteren durch den erſteren iſt ein Hauptinhalt der Moral (S. 7.). Daran reiht ſich die Unterſcheidung des peccatum veniale vom peccatum mortale. Hierher gehört auch die Betrachtung der verſchiedenen Stände der Chriſten ſowohl in Hinſicht auf den geiſtlichen, als den irdiſchen Zweck (S. 11.). Dann werden die Principien der Handlungen des Wiedergebornen als des Mittels zur Erreichung jenes Zwecks betrachtet (S. 4. 13 ff.). Proficiscuntur hi actus secundum speciem suam supernaturales a Dei gratia et Sp. s. in fidelibus habitante tanquam principio, et quidem primario (p. 14.). Nur durch ſeine eigne Gabe wohne der heilige Geiſt in uns und zwar dauernd, daher er bewirke habitus supernaturales non modo fidei, sed etiam spei et caritatis, aliarumque forte plurium virtutum proprie theologicarum (ibid.). Actuum itaque supernaturalium in homine renato, tum etiam naturalium, quatenus ad finem supernaturalem referuntur, principium est habitans in

Renato spiritus sanctus et quae ab eo proficiscitur gratia sive habitualis sive actualis (p. 17.). Dann wird das Innere des Menſchen näher in Betracht gezogen, nach ſeinen drei Vermögen, intellectus, voluntas et appetitus, letzterer aber nicht, wie er in den Thieren iſt, sed quatenus superiorum facultatum nutu flecti et ratione gubernari potest. Dieſe werden nun näher durchgegangen. Intellectus proprium est iudicium sive dictamen practicum actiones humanas respiciens — beſonders als Gewiſſen. Etsi enim lex naturae et divina actionum nostrarum omnium norma est, non potest tamen officio suo fungi, nisi cognoscatur et operi faciundo applicetur (p. 18.). Die Lehre vom Gewiſſen wird ausführlicher auch mit Beziehung auf die Entſcheidung in zweifelhaften Fällen entwickelt (bis S. 36.); darauf wird die Willensentſcheidung ſelbſt betrachtet, welche aus dem Zuſammenwirken der Erkenntniß und des Gewiſſens mit den verſchiedenen inneren Antrieben vermittelſt eines Acts der Willkür zu Stande kömmt. Wie eine Erkenntniß wahr iſt, wenn ſie den Gegenſtand erkennt, wie er in ſich iſt, ſo actio bona est, si circa obiectum versetur, quemadmodum versari oportet (p. 40.); auch die circumstantiae actionum werden kurz betrachtet.

Der übrige Theil des Werkes handelt de legibus (p. 45—120.) und geht davon aus, daß die Handlungen von den Objecten Güte oder Schlechtigkeit dadurch erhielten, daß die einen der menſchlichen, d. i. denkenden und freien, Natur gemäß, die anderen derſelben entgegen ſeyen. Daraus gehe das ewige Geſetz hervor, et gubernandarum rerum omnium ratio sive norma, quae non minus quam creandarum ratio sive idea ab aeterno in mente divina fuit. Die Vorſehung regiere nämlich Alles ſeinem eigenen Weſen gemäß, ut cuique necessitatem sive obligationem quamdam cuiusque naturae congruam imponat, den vernünftigen Weſen aber ein Geſetz im eigentlichen Sinne,

ſo daß, wenn ſie nicht gehorchen, ſie ſich in Sünde verwickeln. Damit es aber ſo Norm ſeyn könne, bedarf es einer Promulgation des Geſetzes, die jedoch für den Menſchen ſchon dadurch erfolgt iſt, daß er eine vernünftige Natur von Gott empfangen hat; nempe Deus ex praescripto aeternae suae legis congenitum aliquod lumen et naturae rationis dictamen nobis indidit et insevit — naturalis lex, radius videlicet et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis. Doch nur potentia, nicht actu, ſey es uns eingeboren, wie überhaupt keine Erkenntniß anders, aber doch ſo, daß es ſich leicht entwickle, ſobald der Gebrauch der Vernunft beginnt.

Dieß wird nebſt ſeinen Gegenſätzen mit Ausführung vieler Beiſpiele im Einzelnen dargelegt, damit man die Blindheit und Verſchlechterung erkenne, die Folge der erſten Sünde ſey, und wie die Schlauheit des Satans die ſich ſelbſt überlaſſenen Völker ſeiner Herrſchaft unterworfen (S. 59.). Daher habe Gott, non contentus legem naturae cordi hominum inscripsisse, denuo peculiari promulgatione das Geſetz feierlich hingeſtellt, das Moralgeſetz, im Dekalog bekannt gemacht, von welchem ſelbſt Gott nicht dispenſiren könne, da es (nur mit Ausnahme des dritten Gebotes) nur das von Gott ſelbſt promulgirte Naturgeſetz ſey, welches die Wiedergeborenen auf Antrieb des heiligen Geiſtes von ſelbſt beobachten, nicht als ein gebietendes Geſetz (S. 63.). Das geſammte übernatürliche Geſetz kömmt zu dem natürlichen hinzu und iſt daher poſitiv; lex enim, quae naturali additur, est positiva (p. 66.). Exigit autem modum observandi non vulgarem aut viribus naturae sibimet ipsi cum solo communi Dei concursu relictae respondentem, sed supernaturalem sive spiritualem. Da nämlich die Kräfte des Menſchen vor dem Fall gerade zur Beobachtung des Geſetzes hinreichten, ſo ſey klar, daß ſie nach demſelben, geſchwächt wie ſie ſind, dazu nicht mehr ausreichen konnten (S. 67.); daher confertur renatis donum et auxi-

lium sancti spiritus, cuius virtute et ope lex moralis eatenus possit servari, ne violatio eius reconciliationem et amicitiam divinam, cuius per fidem compotes facti sunt, dirimat et abrumpat (p. 68.). Die nähere Entwickelung davon gehöre aber nicht ſowohl in die Moral, als in die Dogmatik. — Die göttlichen Geſetze betreffen entweder den Glauben oder die Sacramente oder die Sitten (S. 74.), welche drei Stücke das ganze Chriſtenthum begreifen. Das Geſetz des Glaubens iſt, ſo zu ſagen, die Seele des Vertrags zwiſchen Gott und den Menſchen zur Begnadigung und Beſeligung der letzteren. Die beiden erſten gehören dem poſitiven, die letzteren dem Naturgeſetz an. Doch gibt es auch menſchliche poſitive Geſetze, worüber nicht ganz kurz gehandelt wird (S. 74 ff.), nicht ohne eingeflochtene juriſtiſche Beſtimmungen, wie auch kirchliche poſitive Geſetze. Zuletzt werden die politiſchen Geſetze ziemlich ausführlich betrachtet (S. 98 ff.).

Dieſe kurze Ueberſicht des Inhaltes von Calixt's Moral wird ſelbſt in ihrer Skizzenhaftigkeit deutlich hervortreten laſſen, daß ſie dem Princip wie der Ausführung nach ſich von den früheren Werken derſelben Art ſehr beſtimmt unterſcheidet. Als die Norm tritt hier nicht diejenige hervor, die in der Natur des Menſchen überhaupt gegeben iſt, welche nur als ein untergeordnetes Moment mit in Betracht kömmt, ſondern das Geſetz Gottes als Richtſchnur der Geſinnungen und Handlungen des wiedergeborenen Chriſten, welcher letztere, nicht der Menſch an ſich, das Subject der chriſtlichen Moral iſt. Dieſe iſt daher in entſchiedener Abhängigkeit von der chriſtlichen Dogmatik, die Denk- und Handlungsweiſe des Wiedergeborenen. Die bisherigen Abhandlungen der Ethik gaben eigentlich die allgemeine philoſophiſche Sittenlehre mit chriſtlichen Anwendungen, dieſe gibt umgekehrt die chriſtlich-ethiſche Geſinnung und Handlungsweiſe mit Rückweiſungen auf die philoſophiſche Ethik. Bisher

erſchien alſo der Inhalt der chriſtlichen Moral in Abhängigkeit von dieſer oder verwebt in die Dogmatik, das Naturrecht, ja ſelbſt die poſitive Jurisprudenz. Von allen dieſen Verwickelungen hat Calixt ſie principiell befreit, indem er eigne Grundſätze und einen, wenn auch unvollkommenen und unvollendeten, Verſuch der wiſſenſchaftlichen Geſtaltung derſelben gab. Dieſen Ruhm, alſo den der Lostrennung der chriſtlichen Moral von der Dogmatik, wenn und ſo weit es einer iſt, theilt er alſo nicht mit Danäus, wie es jetzt in der Geſchichte der Moral gewöhnlich behauptet wird, ſondern er gebührt ihm ganz allein. Die veränderte Auffaſſung thut ſich auch darin kund, daß überall viel unmittelbarer auf die Bibel zurückgegangen, dieſe viel mehr als Beweis gebraucht wird.

2. Die Richtigkeit dieſer Behauptung erweiſt ſich auch aus der Geſchichte. Die vorher charakteriſirten Bearbeitungen der chriſtlichen Moral in der Verbindung mit der philoſophiſchen haben ein Entſtehen von wiſſenſchaftlichen Behandlungen der chriſtlichen Moral nicht zur Folge gehabt; erſt von Calixt an und mit beſtimmtem Anſchluß an ihn tritt in der lutheriſchen Kirche eine Reihe von eignen Behandlungen der chriſtlichen Moral und die Meinung hervor, daß dieſelbe eine eigene Wiſſenſchaft ſey, welche ſeitdem in beiden Kirchen herrſchend geblieben iſt. Johann Konrad Dürr in Altdorf war es zunächſt, der Calixt's Werk zu Ende führte, in ſeinem Enchiridion (1662), ſpäter (ſeit 1675) Compendium Theologiae moralis, indem er die Pflichtenlehre beifügte und durch Entſcheidung von Colliſionsfällen den Weg zu einer Anwendung aufs Leben zeigte, — ein Stoff, welchem bald Juſtus Friedrich Schomer in Roſtock, auf Hugo Grotius und Puffendorf fortbauend, eine wiſſenſchaftlichere Geſtalt gab (1690) und den beſonders Franz Buddeus in Jena durch Benutzung der wolfiſchen Philoſophie mit mehr Klarheit und Geſchmack behandelte. Es würde zu weit führen, hier die große Anzahl von Bearbei-

tungen der chriſtlichen Moral in der lutheriſchen Kirche des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auch nur aufzuzählen a); es genügt hier zu bemerken, daß ſie durch Behandlung und wiſſenſchaftliche Einrichtung alle auf die calixtiniſche Moral zurückweiſen, nicht auf jene vereinzelten älteren Verſuche. Auch daraus geht hervor, wie Calixt mit Recht als Urheber der Trennung der Moral von der Dogmatik und beſonderer Behandlungen der erſteren betrachtet werden darf. Es iſt dieſelbe — um es kurz zu ſagen — vom allgemein ethiſchen, mehr philoſophiſch-rechtlichen objectiven auf den theologiſch-ethiſchen, mehr anthropologiſchen ſubjectiven Standpunct hinübergedrängt, ſo aber, wenn auch zuerſt mehrfach unvollkommener als früher, doch im Geiſte der proteſtantiſchen Theologie aufgefaßt und behandelt worden.

Uebrigens iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß jene philoſophiſch-juridiſch-theologiſchen Behandlungen der Ethik noch eine Zeitlang neben der chriſtlichen Moral hergingen; aber die abgeſonderte Behandlung der letzteren hatte die Folge, daß aus den erſteren der bibliſche Stoff, die dem entſprechende Darſtellung (z. B. nach der Ordnung des Dekalogus) mehr und mehr verſchwand und in demſelben Maße die Benutzung der moraliſchen Schriften des claſſiſchen Alterthums, beſonders der leichter zugänglichen römiſchen Moraliſten und Juriſten mehr hervortrat, wie das z. B. in Dürr's Institutiones ethicae (1665) und Ethica paradigmatica (1670), welche letztere ganz Ariſtoteles nikomachiſcher Ethik folgt, klar am Tage liegt.

---

a) Vergl. Titel und zum Theil kurze Charakteriſtik derſelben in De Wette's chriſtlicher Sittenlehre. II, 2. S. 203—205.

## 2.

# Die altteſtamentliche und die griechiſche Vorſtellung vom Sündenfalle,

## mit beſonderer Rückſicht auf Schleiermacher's Leugnung einer ſpecifiſchen Verwandtſchaft zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum.

Von

**D. G. Baur**

in Gießen.

---

„Das Chriſtenthum iſt ohnerachtet ſeines geſchichtlichen Zuſammenhanges mit dem Judenthum doch nicht als eine Fortſetzung oder Erneuerung deſſelben anzuſehen, *vielmehr ſteht es, was ſeine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß, als mit dem Heidenthum.*" Zu dieſer negativen Behauptung *Schleiermacher's* [a]) hat *Hegel* gleichſam die poſitive Ergänzung geliefert, wenn er in der Religionsphiloſophie die jüdiſche, griechiſche und römiſche Religion als „die Religionen der geiſtigen Individualität" auf eine Stufe nebeneinander ſtellt, ja ſich ſehr geneigt zeigt, den beiden letzteren eine höhere Stufe innerhalb der religiöſen Entwickelung, als dem Iſraelitismus, anzuweiſen. Bei Schleiermacher erklärt ſich jene Behauptung einmal daraus, daß das geſchichtliche Werden des Chriſtenthums in der Vergangenheit ſeinem Standpuncte überhaupt ferne lag, welchen er innerhalb der inneren Erfahrungen des erlöſten Subjectes von der gegenwärtigen Bethätigung des

---

a) Sie findet ſich §. 22. der 1. Auflage der Glaubenslehre, minder klar und beſtimmt ausgeſprochen im 12. §. der 2. Auflage.

chriſtlichen Princips genommen hatte, dann aus ſeiner bei anderer Gelegenheit eingeſtandenen Neigung, beim Lautwerden von extremen Behauptungen lieber auf das entgegengeſetzte Ende zu treten, damit das Bret nur nicht ganz umſchlage, eine Neigung, wonach er denn auch im vorliegenden Falle gegenüber den landläufigen Anſichten von dem in den Schulen der Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer, Alexandriner u. a. gebildeten Rabbi Jeſus, um nur die abſolute Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums zu behaupten, lieber das Band, wodurch dieß an das Judenthum geknüpft war, völlig zerriß, als daß er es für eine bloße verbeſſerte Auflage des Moſaismus hätte gelten laſſen; gleichwohl hat Schleiermacher nicht unterlaſſen, auf die bedeutſame Thatſache aufmerkſam zu machen, daß nicht bloß Jeſus unter dem jüdiſchen Volke geboren iſt, ſondern auch ein aus einem heidniſchen Volke hervorgegangener allgemeiner Erlöſer eine reine Undenkbarkeit wäre. Wenn nun aber Hegel eben ſo wenig geſonnen iſt, dieſe Thatſache zu leugnen, ſo muß es bei ihm, dem das Factum nur die Hülle der Idee iſt, auffallen, daß er von dem äußeren Zuſammenhange zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum nicht auf eine innere Verwandtſchaft zwiſchen beiden geſchloſſen und weiter, da ihm die chriſtliche Religion die abſolute iſt, dem mit ihr am nächſten verwandten Judenthum nicht die höchſte Stufe in der vorchriſtlichen religiöſen Entwickelung mit Beſtimmtheit angewieſen hat. Indem wir den bedeutſamen Wink, welchen die Thatſache des innigen geſchichtlichen Zuſammenhanges zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum gibt, nicht außer Acht laſſen, machen wir es uns zur Aufgabe, die Löſung der Frage nach dem Beſtehen einer ſpecifiſchen Verwandtſchaft zwiſchen beiden von einer Vergleichung der griechiſchen mit der jüdiſchen Lehre vom Sündenfalle aus zu verſuchen.

Die weſentliche Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums liegt nun, wie Schleiermacher es ausdrückt, in dem Umſtande, „daß Alles in demſelben bezogen wird auf die durch

Jeſum von Nazareth vollbrachte Erlöſung.” Es ſtimmt dieſe Auffaſſung mit der neuteſtamentlichen Darſtellung vollkommen überein, nach welcher die Apoſtel von den in das Chriſtenthum Aufzunehmenden nichts forderten, als das einfache Bekenntniß, daß Jeſus ſey der Chriſtus, der Sohn Gottes, und als ſolcher der Erlöſer der Welt (Apoſtelg. 8, 37., vergl. Joh. 4, 42.). Jede Erlöſung aber kann ſich nur auf Solche beziehen, die von der drückenden Herrſchaft einer feindlichen Macht leiden, die chriſtliche Erlöſung, als eine geiſtige, mithin nicht bloß äußerlich mitzutheilende, ſondern innerlich anzueignende, nur auf Solche, welche den Druck jener Macht auch innerlich ſchmerzlich empfinden. Dieſe feindliche Macht iſt aber hier die Macht der Sünde: nur wer den ſchweren Druck ihrer unzerreißbaren Feſſel und den Schmerz der Trennung von Gott tief fühlt, kann das Bedürfniß haben nach der in Chriſto dargebotenen Erlöſung und Verſöhnung, und damit die Fähigkeit, an ihr Theil zu erhalten, und ſo wird mit dem innerſten Weſen des Chriſtenthums diejenige Glaubensweiſe am nächſten verwandt ſeyn, in welcher der Begriff und das Bewußtſeyn der Sünde am gründlichſten ausgebildet iſt. Wenn wir nun zur Beantwortung der Frage nach dem verſchiedenen Verhältniſſe, in welchem Iſraelitismus und das Griechenthum zum Chriſtenthum ſtehen, gerade die in beiden Glaubensweiſen vorliegenden Vorſtellungen vom Sündenfalle benutzen, ſo dürfen wir erwarten, nicht bloß einzelne, mehr zufällige Aeußerlichkeiten berührende Notizen zur Löſung jener Frage zu geben, ſondern dieſe recht in ihrem eigentlichen Kerne zu faſſen.

Sehr willkommen für unſere Unterſuchung bieten ſich die fraglichen Vorſtellungen in einigen wenigen Stellen des alten Teſtamentes und griechiſcher Dichtwerke in überſichtlichem Zuſammenhange vollſtändig dar: im 2. und 3. Kapitel der Geneſis, bei Heſiod in den „Werken und

Tagen" V. 40—105., in der „Theogonie" V. 506—616., und in des Aeſchylos „gefeſſeltem Prometheus."

In Bezug auf die vielbeſprochene altteſtamentliche Erzählung (Gen. 2, 4 — 3, 24.) darf ich kurz ſeyn, mich jedoch wohl nicht von der Angabe des Standpunctes dispenſiren, von welchem aus ich ſie auffaſſen zu müſſen glaube. In ihr den buchſtäblich treuen Bericht wirklicher geſchichtlicher Thatſachen zu finden, wird Niemand ſich entſchließen können, der eine wiſſenſchaftliche Auffaſſung jener Darſtellung verſucht, d. h. ſie nicht durch einen die Anſprüche des Denkens ignorirenden Willensact als ein todtes Pfund in den Kreis ſeiner Vorſtellungen aufnehmen, ſondern ſie mit ſeinem ganzen Denken in Zuſammenhang bringen und dadurch zu einem wahren geiſtigen Eigenthum machen will. Der eigentlich geſchichtliche Charakter der Erzählung iſt auch dann ſchon aufgegeben, wenn mit Julius Müller zwar „ein hiſtoriſcher Grundſtock" in ihr anerkannt und „in unſerer Erzählung die reinſte Ueberlieferung jener urſprünglichen Thatſache, der treueſte Ausdruck ihrer wahren Bedeutung" erkannt, daneben aber der geſchichtliche Charakter aller einzelnen Züge keineswegs vertreten und überhaupt für unmöglich gehalten wird, die ſpäter hinzugekommenen ſinnlich bildlichen Elemente von der urſprünglichen geſchichtlichen Subſtanz rein und klar auszuſcheiden. Denn wo ein Factum ſo von der Idee überwoben iſt, da haben wir eben keinen hiſtoriſchen Bericht mehr, ſondern ſchon einen Mythus (vergl. Otfried Müller, Prolegomena zu einer wiſſenſchaftl. Mythologie, z. B. S. 68 ff.), und die weitere Frage wäre alſo nur noch die, ob dieſer Mythus auf dem Grunde einer geſchichtlichen Thatſache, oder rein aus der Idee erwachſen iſt. Für jene den Kern der altteſtamentlichen Erzählung bildende Grundthatſache würde man nun doch wohl keine andere halten können, als die, daß die Menſchen von Gott ohne Sünde geſchaffen ſind, und durch ſie ſelbſt erſt im Laufe der Zeit die Sünde und mit ihr die Uebel hervor-

traten, daß aber über eine ſolche Thatſache, die zunächſt das innere Leben berührt, eine ſo beſtimmte, zuverläſſige Ueberlieferung ſich erhalten haben ſollte ſeit den erſten Anfängen des Menſchengeſchlechtes, während über die äußeren Ereigniſſe viel ſpäterer Zeit ſelbſt unbeſtimmte Nachrichten fehlen, das wäre ein Ereigniß ohne alle Analogie, deſſen Annahme ſomit, ſobald man einmal über die Unmittelbarkeit des unbefangenen Volksglaubens hinausgegangen iſt, wieder nur durch einen von äußerer Autorität veranlaßten Willensact dem Geiſte aufgedrungen werden könnte. Dagegen wiſſen wir, daß in der Kindheit und Jugend der Völker dem unbefangen und unbewußt ſchaffenden Volksgeiſte nationale Vorſtellungen zu geſchichtlichen Thatſachen ſich geſtalten und als ſolche dargeſtellt werden. Die Annahme, daß dieß auch in Beziehung auf die Vorſtellung von der Entſtehung der Sünde und des Uebels geſchehen ſey, liegt nahe, und „die in gewiſſen Grundzügen ſich darlegende Uebereinſtimmung anderer orientaliſcher Sagen vom Urſprunge des Uebels" erklärt ſich aus der Grundverwandtſchaft menſchlicher Individuen und Völker, zumal der orientaliſchen, eben ſo vollſtändig, als aus der Reinheit des iſraelitiſchen Gottesbegriffes der Umſtand, daß in der altteſtamentlichen Erzählung jene Vorſtellung am tiefſten aufgefaßt und am reinſten dargeſtellt iſt. Noch viel weniger, als einen eigentlich geſchichtlichen Bericht, kann man aber in unſerer Erzählung eine von einem Einzelnen erfundene und frei gedichtete, oder vielmehr abſichtlich gemachte Allegorie erkennen; dazu geht ſie eben viel zu wenig mit beſtimmter Abſicht und feſtem Schritte einem vorgeſteckten Ziele zu, und in der That hat der neueſte Vertheidiger der eben verworfenen Anſicht (Redslob, der Schöpfungsapolog, Hamburg 1846) die altteſtamentliche Darſtellung von zahlreichen ſtörenden Elementen erſt ziemlich gewaltſam ſäubern müſſen, um ſie in der geſetzten Form eines nüchternen Apologs ein Paar zahme Wahrheiten an den Mann bringen zu laſſen. Die kindliche

Einfalt und Ausführlichkeit, in welcher ſich die Erzählung ergeht, die Unbefangenheit, womit ſie Elemente, welche in der inneren Erfahrung als unumſtößliche Thatſachen feſtſtehen, auch wenn es dem Denken noch nicht gelungen iſt, ihren ſcheinbaren Widerſpruch zur Einheit zu verſöhnen, getroſt neben einander ſtehen läßt, iſt vielmehr ganz in der Weiſe des Mythus, in welchem dem Geiſte jugendlicher Völker Idee und Factum zu innigſter unzertrennlicher Einheit abſichtslos und unbewußt zuſammenwächſt. Und nur einen ſolchen Mythus vermag ich in der altteſtamentlichen Darſtellung vom Sündenfall zu finden, einen Mythus aber im höchſten eigentlichen Sinne des Wortes, wonach er keine wirkliche, wohl aber eine wahre Geſchichte enthält. Seine Hauptpuncte ſind folgende:

Gott weiſt dem erſten Menſchen als Aufenthalt einen Garten an, der ſchon durch den Namen der Gegend, in welche er verlegt wird, als ein Sitz höchſter Luſt ſich darſtellt und beſonders durch die beiden Bäume der Erkenntniß des Guten und Böſen und des Lebens ausgezeichnet erſcheint, und unter deſſen Früchten nur die vom Baume der Erkenntniß, unter Androhung der Strafe ſichern Todes, dem Menſchen verſagt werden. Damit der Menſch nicht allein ſey, bildet ihm aus ſeiner Rippe Gott das Weib zur unzertrennlichen Lebensgefährtin, deren wankelmüthigem Sinne die liſtige Schlange einredet, Gott habe jenes Gebot nur gegeben, damit die Menſchen ihm nicht gleich werden. Zugleich von dem Reiz der Früchte der Erkenntniß verlockt, ißt das Weib von der verbotenen Frucht und theilt auch ihrem Manne davon mit. Jetzt werden ihre Augen aufgethan, beſchämt ſehen ſie ihre Nacktheit, aber auch die göttliche Strafe zaudert nicht: die Schlange ſoll fortan auf dem Bauche kriechen, Staub freſſen und mit dem Menſchengeſchlechte in ſtetem Kampfe leben, das Weib ſoll mit Schmerzen Kinder gebären und dem Manne unterthan ſeyn, und dieſer ſoll künftig ſein Leben lang mit harter Arbeit der Erde ſeine

Nahrung abgewinnen und, damit er nicht durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes auch an ewiger Lebensdauer Gott gleich werde, wie er ihm jetzt an Erkenntniß des Guten und Böſen gleich geworden, von dem Garten in Eden ausgeſchloſſen ſeyn.

Dieß ſind die Grundzüge der einfachen Erzählung, deren Begründung im iſraelitiſchen Volksbewußtſeyn wir mit Folgendem zu geben verſuchen: Wo immer ein einzelner Menſch oder ein ganzes Volk zum Selbſtbewußtſeyn erwacht, da finden ſie ſich nicht nur von mancherlei äußeren Uebeln umgeben, ſondern auch in einem ſündlichen Gegenſatze des eigenen egoiſtiſchen Willens gegen das allgemeine göttliche Geſetz, und getrieben, jene Uebel als Strafe für dieſe Sünde und Schuld zu betrachten. Liegt nun bereits ein ſo reiner Gottesbegriff wie unter den Iſraeliten vor, ſo kann weder das Uebel, noch der ſündige Gegenſatz gegen die Gottheit als etwas von dieſer ſelbſt Geſetztes, mithin Nothwendiges und demnach eigentlich auch Berechtigtes und Unſündiges erſcheinen; vielmehr erſcheint die Welt als urſprünglich gut, und der Menſch als anfänglich in kindlicher Unbefangenheit und unbewußter Einheit mit Gott dahin lebend, in welcher auch der Unterſchied zwiſchen gut und böſe für ihn noch nicht exiſtirt, und ſo ſtellt auch der Mythus, dem alle dieſe Vorſtellungen unmittelbar zur Geſchichte ſich geſtalten, den Urzuſtand dar. Dieſer Zuſtand unbewußter, bloß natürlicher Einheit mit Gott und kindiſcher Indifferenz iſt nun kein dem Menſchen angemeſſener, er ſoll aus ihm zum Bewußtſeyn und zu geiſtiger Selbſtändigkeit und damit über das Thier zur Gottähnlichkeit ſich erheben. Der ihm dann aufgehende Unterſchied ſeines individuellen Seyns von dem göttlichen, des Böſen und des Guten ſoll aber nicht in einen praktiſchen Gegenſatz umſchlagen, ſondern, wie Paulus (1 Kor. 14, 20.) fordert: „Lieben Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verſtändniß, ſondern an der Bosheit ſeyd Kinder, an dem Verſtändniß aber ſeyd vollkommen,"

wie Chriſtus, das Urbild der Menſchheit, ſein individuelles Seyn von dem des Vaters unterſchieden hat, nie aber ſein menſchlicher Wille gegen den göttlichen in ſündigen Gegenſatz getreten iſt, er vielmehr wiederum allezeit mit dem Vater Eins war: ſo ſollte jeder Menſch ſich zwar von der Gottheit unterſcheiden, nie aber ihr widerſetzen, und den Gegenſatz zwiſchen gut und böſe zwar erkennen, nie aber verwirklichen. Thatſächlich nun erfüllt kein Menſch dieſe Aufgabe, vielmehr mit der theoretiſchen Unterſcheidung zwiſchen Gott und Menſch, gut und böſe, verbindet ſich überall der praktiſche Gegenſatz, und was bei allen Menſchen ſich findet, das läßt der Mythus auch im Leben des erſten, gleichſam des Repräſentanten aller übrigen, hervortreten: der ihn Gott gleich machende Genuß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen iſt unmittelbar verbunden mit Ungehorſam gegen das göttliche Gebot, der Sünde, dem Schuldbewußtſeyn und dem ſtrafenden Uebel. Abgeſehen alſo von einzelnen, im Weſen des Mythus, welcher den unendlichen Reichthum der Idee als beſchränktes ſinnliches Factum darſtellt, begründeten Incongruenzen, wonach z. B. der Genuß vom Baume der Erkenntniß, weil er factiſch ſtets mit Sünde verbunden iſt, verboten werden muß, obgleich er nachher als Grund eines wahren Fortſchrittes der Menſchheit erſcheint, oder die Mühen des menſchlichen Lebens, welche erſt durch die Sünde zu Uebeln werden, durch Glauben und Liebe aber überwunden werden können, an ſich als Uebel und äußere Sündenſtrafe erſcheinen u. dergl. — abgeſehen hiervon ſpricht der iſraelitiſche Mythus in der tiefſten und ſinnigſten Weiſe den großen und wahren Gedanken aus, daß nicht nothwendig, aber thatſächlich, nicht in Folge urſprünglicher göttlicher Anordnung, aber in Folge mißbrauchter menſchlicher Freiheit, das menſchliche Selbſtbewußtſeyn überall mit Schuldbewußtſeyn verbunden iſt, und die Freude an der Beſtimmung zur Gottähnlichkeit jederzeit getrübt wird durch das Bewußtſeyn eines ſelbſtver-

ſchuldeten ſtrafbaren Gegenſatzes gegen die Gottheit. Weil erfahrungsmäßig alle Menſchen in dieſem ſündigen Gegenſatze gegen Gott ſich befinden, hat der Mythus ſchon den erſten Menſchen in dieſen Gegenſatz geſtellt. Nimmt man den Mythus für wirkliche Geſchichte, ſo dreht man die Sache herum: Weil der erſte Menſch geſündigt hat, ſind die andern Menſchen auch in Sünde und Uebel gerathen; im ängſtlichen Beſtreben, den Buchſtaben der altteſtamentlichen Erzählung feſtzuhalten, verſchüttet man ſo ihren Geiſt, und wird in der Exegeſe aus unlösbaren Schwierigkeiten, in der Dogmatik aus verwirrenden Conſequenzen und ſchiefen Begriffen, in welchen Idee und Factum, Inneres und Aeußeres, Uebergeſchichtliches und Geſchichtliches ſtörend durcheinander läuft, nie herauskommen.

Die hierher gehörigen griechiſchen Vorſtellungen[a]) finden ſich in den „Werken und Tagen," V. 40—105., am klarſten und überſichtlichſten nebeneinander:

Anfangs lebten die Menſchen glücklich, frei von Arbeit und Krankheit und Uebeln jeder Art:

Siehe, zuvor ja lebten die Stämm' erdbauender Menſchen
Fern den Leiden entrückt und fern mühſeliger Arbeit,
Auch Krankheiten des Wehs, die Tod herbringen den Männern;
Denn in dem Unglück pflegen die Sterblichen frühe zu altern (V. 90—93.).

Genügſamkeit und volle Zufriedenheit beſeelte ſie bei leicht erworbener, wenn auch ärmlicher Nahrung:

Leicht ja ſchaffteſt du ſonſt mit einem Tage die Arbeit,
Daß auf ein völliges Jahr du verſorgt wärſt, ſelber geſchäftlos,
Bald dann ruhte das Steuer des Meerſchiffs über dem Rauche,
Und hinſchwänden die Werke der Stier' und laſtbaren Mäuler (V. 43—46.).

Aber nicht immer ſollte dieſer Zuſtand dauern; denn

---

a) Die Stellen aus Heſiod führe ich nach der voß'ſchen, die aus Aeſchylos nach der ſchömann'ſchen Ueberſetzung an.

— es barg Zeus ſelber mit zürnendem Geiſte die Nahrung,
Weil ihn getäuſcht der Betrug des ſchlaugewandten Prometheus (V. 47 f.).

Prometheus, „des Japetos herrlicher Sprößling" (ἐΰς παῖς Ἰαπετοῖο), der „Schlaugewandte" (ἀγκυλομήτης), der „vortrefflichſte Kenner des Rathes" (πάντων πέρι μήδεα εἰδώς), betrügt „der Götter und Sterblichen Vater." Dafür birgt Zeus, zur Strafe für das Menſchengeſchlecht, das Feuer (V. 49 f.). Aber auch dieß entwendet Prometheus, unentdeckt vom Donnerer, wiederum (αὖθις, V. 50.) im Ferulſtabe zum Beſten der Menſchen. Da droht denn Zeus:

Du frohlockſt, daß du Feuer entwandt und den Sinn mir getäuſchet,
Traun dir ſelber zum Weh' und den kommenden Menſchengeſchlechtern!
Jenen geb' ich für Feuer ein Unheil, deſſen ſich Alle
Sollen erfreun, herzinnig, ihr eigenes Uebel umfangend (V. 55—58.).

Und nun ſendet er die von Hephäſtos gebildete und von jeglicher Gottheit mit einem Vorzug ausgerüſtete Pandora. Epimetheus, uneingedenk der Warnung des Bruders, nie von Zeus ein Geſchenk zu nehmen, nimmt ſie auf, ſie öffnet den Deckel des Gefäßes, und jetzt fährt zahllos zu den Menſchen der Leiden Gewimmel, von nun an

Voll iſt rings vom Böſen die Erd' und voll auch die Meerflut;
Auch Krankheiten genug, bei Tage ſowohl, wie bei Nachtzeit,
Nahen ungerufen von ſelbſt und bringen den Sterblichen Böſes,
Still und ſacht, denn der Stimme beraubte ſie Zeus Kronion (V. 101—104.).

Nur die Hoffnung bleibt im Gefäße zurück, weil, bevor auch dieſe entflieht, Pandora nach Zeus heiligem Rath den Deckel ſchließt.

„So iſt Keinem vergönnt, zu entfliehen Zeus waltender Vorſicht," das iſt die Wahrheit, in welcher ſchließlich (V. 105.) der Gehalt der Erzählung zuſammengefaßt wird.

Die Darſtellung der Theogonie (V. 506—616.) erweitert, ergänzt, modificirt auch theilweiſe dieſe Erzählung, geht übrigens in der Anordnung nicht mit der natürlichen Folge der Begebenheiten parallel, ſondern der Verfaſſer, dem Thaten und Schickſale des iapetiſchen Geſchlechtes am wichtigſten und die eigentliche Veranlaſſung der ganzen Erzählung ſind, hebt zuerſt hervor, welche Strafe über Prometheus und die übrigen Söhne des Japetos verhängt worden ſey (V. 506—525.), geht hierauf zu des Prometheus Befreiung (526—534.), dann erſt zur doppelten Urſache des göttlichen Zornes über (V. 535—561.; V. 562—612.), woran ſich endlich, V. 613—616., die Moral ſchließt. Halten wir uns bei Bezeichnung der eigenthümlichen Vorſtellungen der Theogonie an die natürliche Folge der Begebenheiten, ſo iſt zunächſt bemerkenswerth, daß über den Urzuſtand nichts direct bemerkt wird und nur indirect aus V. 590 ff. hervorgeht, wie er als ein glücklicherer, und namentlich durch Nichtvorhandenſeyn der Weiber glücklicherer erſcheint. Ueber das Vergehen des Prometheus dagegen erhalten wir näheren Aufſchluß, und wenn ſchon die Angabe der „Werke und Tage,“ daß Zeus das Feuer den Menſchen verborgen, und daß es Prometheus dieſen wiederum gebracht habe, beſtimmt genug andeutete, daß die Entziehung des Feuers Strafe war für ein erſtes Vergehen, und der Feuerdiebſtahl erſt ein zweites Vergehen des Prometheus, ſo gewinnt jene Bedeutung hier ihre klare Ausführung. Bei Metone im Peloponnes nämlich haben ſich Götter und Menſchen, welche letztere nicht von jenen geſchaffen, ſondern, wie die Götter ſelbſt, von der Erde erzeugt und nur geringer ſind an Weisheit und Macht, verſammelt, um ſich auseinander zu ſetzen (*κρίνεσθαι*), ihre Rechte zu ordnen. Prometheus, „der Unſchädliche“ (*ἀκάκητα*, V. 614.) oder, poſitiv ausgedrückt, der „Nothaushelfer,“ Beſchützer, der „Erfindungsreiche“ (*ποικίλος*, V. 511.; *ποικιλόβουλος*, V. 521.), „im Rathe Gewandte“ (*αἰολόμητις*, V. 511.), und als ſolcher dem das Menſchengeſchlecht verder-

benden, „irrköpfigen" (ἁμαρτίνοος, V. 511.) Epimetheus entgegengeſetzt, tritt als Vertreter der Menſchen auf. Um Zeus zu täuſchen und den Menſchen das Beſte zuzuwenden, legt er unter das lockend ſchimmernde Fett die Knochen des Opferſtiers, die Fleiſchſtücke aber und die edeln Theile des Eingeweides umwickelt er mit der unſcheinbaren Haut, und, „der betrüglichen Kunſt nicht vergeſſend" (δολίης δ᾽ οὐ λήθετο τέχνης, V. 547.), fordert er, heimlich lachend, den größten der ewigen Götter zur Wahl auf. Zeus durchſchaut den Betrug (V. 555—562.), doch, damit das Verbrechen und dann die Strafe ſich vollende, hebt er wirklich das täuſchende Fett empor und ſchaut zürnend die argliſtig verhüllten Knochen;

Seit dem Tage darauf raſtlos des Betruges gedenkend,
Gab er den Elenden nicht die Gewalt unermüdeten Feuers,
Jenen ſterblichen Menſchen, die weit umwohnen das Erdreich
(V. 562—564.).

Dieß war die *erſte* Strafe für des Prometheus *erſten* Betrug. Offenbar alſo hatten die Menſchen vorher im Beſitze des Feuers ſich befunden und es zur Vollbringung der Opfer benutzt, wenn auch ſeine ſonſtigen mannichfaltigen, wunderbaren Kräfte nicht gekannt; zur Strafe erſt wurde es ihnen entzogen. Um ſie wieder in den Beſitz und, wie dieß Aeſchylos ausführt, um auch in den Gebrauch des Verlorenen zu ſetzen, unternahm Prometheus ſeinen *zweiten* Betrug, welchen der Dichter ſchildert, indem er, unmittelbar nach obiger Stelle, fortfährt:

Aber ihn täuſchte mit Liſt des Japetos herrlicher Sprößling,
Welcher geheim entwandte die Glut fernſtrahlenden Feuers
Drinnen im markigen Rohr; das nagete tief in der Seele
Den hochdonnernden Zeus und Zorn durchwühlte das Herz ihm.

So bricht denn die *zweite*, härtere Strafe des zürnenden Gottes herein, und zwar zuerſt über Prometheus ſelbſt:

Feſt dann zwängt' er in Bande den rathgeübten Prometheus,
Mit den gewaltſamen Banden die mittele Säule durchſchlingend,
Und ihm ſandt' er daher den weitgeflügelten Adler,
Der die unſterbliche Leber ihm fraß, doch völlig umher wuchs
Alles bei Nacht, was bei Tag der mächtige Vogel geſchmauſet.

Dann ergeht ſie über des Prometheus Schützlinge, die Menſchen. Auch in der Theogonie iſt das von Hephäſtos gebildete und von allen Göttern begabte Wunderweib, welches übrigens hier nicht mit dem beſtimmten Namen Pandora bezeichnet iſt, Vermittlerin des über die Menſchen nun ſich ergießenden Uebels; nicht jedoch ſo, als ob ſie die Uebel als etwas Aeußeres mitgebracht hätte, ſondern als Stammmutter des weiblichen Geſchlechtes, denn dieſes ſelbſt iſt, jetzt erſt auftretend, das Unheil, womit Zeus die Menſchen ſtraft;

Denn ihr iſt das Geſchlecht der zartgebildeten Weiber,
Unheilvoll iſt ſolches Geſchlecht, und die Stämme der Weiber
Wohnen zu Schaden und Leid in der ſterblichen Männer Gemeinſchaft,
Nicht dem harten Bedarf, nein, ſchwelgender Ueppigkeit folgend (V. 590—593.).

Auch die Art, wie die endliche Verſöhnung zwiſchen Zeus und Prometheus zu Stande kommt, deutet der Mythus in der Theogonie an:

Doch der behenden Alkmen' hochherziger Sohn Herakles
Tödtete den [den Adler] und wehrte die bittere Peſt des Verderbens
Von des Japetos Sohn und erlöſt' ihn aus der Betrübniß,
Nicht ungebilligt von Zeus, dem olympiſchen Obergebieter,
Daß dem Herakles Ruhm, dem Thebegeborenen, würde,
Herrlicher noch, denn zuvor, auf dem nahrungſproſſenden Erdreich.
Solches bedacht' er und hob zu größerer Ehre den Sohn auf,
Und, wie er zürnete, legt' er den Zorn ab, den er zuvor trug
Drum, weil jener mit Rathe getrotzt dem erhabnen Kronion (V. 526—534.).

Und die Moral des Ganzen bieten, nachdem vorher das durch die Weiber in die Welt gekommene Unheil geſchildert worden iſt, die Schlußverſe:

So kann Keiner entgehn Zeus Ordnungen, noch ſie umſchleichen.
Selbſt nicht Japetos' Sohn, der Nothaushelfer Prometheus,
Wußte zu fliehn vor der Rache des zürnenden, ſondern es hemmt ihn,
So viel kundig er iſt, die gewaltige Feſſel des Zwanges (V. 613—616.).

Die Gedanken, welche in den heſiodiſchen Werken die unbefangene Volksanſicht in ſchlichter Sprache dargelegt, hat Aeſchylos mit eigenthümlicher, ſelbſtbewußter Geiſteskraft in ihren Tiefen erfaßt, ſich zu eigen gemacht und in ſeiner prometheiſchen Trilogie mit der Schöpfermacht des Dichters frei geſtaltet. Leider iſt uns von dieſem Kunſtwerke nur der gefeſſelte Prometheus übrig geblieben; aber gerade dieſer muß uns neue Seiten in der Auffaſſung des fraglichen Mythus offenbaren. Während nämlich die heſiodiſchen Gedichte auf Seiten des zürnenden und ſtrafenden Zeus ſtehen und nur die Uebel ſchildern, die auf Veranlaſſung von Prometheus' That über die Menſchen gekommen, führt in der äſchyliſchen Tragödie der die Menſchen vertretende Titane, „der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen zu ehren" (V. 925 f.), ſelbſt das große Wort, und ſo treten hier die Vortheile vorzugsweiſe hervor, welche ſeine That den Menſchen brachte. Jener Urzuſtand, deſſen Einfachheit und Genügſamkeit die „Werke und Tage" preiſen, erſcheint nach dem Worte des Prometheus als ein Zuſtand der Armſeligkeit und thieriſchen Unbildung:

Denn vormals, ob auch ſehend, ſahen ſie dennoch nichts,
Vernahmen nichts, auch hörend; ſondern gleich des Traums
Gebilden wirrten für und für ſie Jegliches
Blind durch einander: kannten keine ſonnigen
Aus Stein erbauten Häuſer, nicht des Zimmerns Kunſt:

Nein, unterirdiſch wohnten gleich den winzigen
Ameiſen ſie in ſonnenloſer Höhlen Raum.
Nicht zu erkennen wußten ſie des Winters Nahn,
Den blum'gen Lenz, den erntereichen Sommer nicht
An ſichern Zeichen, ſondern ſchier gedankenlos
War all ihr Thun (V. 439—449.).

Prometheus befreite ſie von dieſem Zuſtande, wie die Götter es anſehen, aus unverſtändiger Liebe zu den Menſchen und frechem Trotz gegen die Götter (vergl. V. 10 f.; V. 29 f.; V. 924 f.); wohlmeinende Freunde erkennen zwar das Verdienſt ſeiner Fürſorge für die Menſchen gerne an, tadeln aber doch ſein unbeugſames Widerſtreben gegen Zeus Herrſchermacht als unklug (V. 530 f., vergl. V. 310 ff.); er ſelbſt dagegen betrachtet ſeine den jammernswerthen Sterblichen, deren ganz Geſchlecht Zeus vertilgen wollte, und neu ſchaffen ſelbſt ein anderes (V. 231 ff.), bewieſene Theilnahme als eine durchaus berechtigte, und das von Zeus über ihn verhängte Leid nicht als gerechte Strafe, ſondern als einen Act roher Gewalt, welcher das muthige Herz ſich nicht beugen darf. Nichts nützt, ſo entgegnet er dem zur Verſöhnung mahnenden Hermes,

Nichts nützt der Wortſchwall: tauben Ohren predigſt du.
Dieß laß dir nimmer träumen, daß ich mich vor Zeus'
Beſchlüſſen bang in feiger Furcht erniedrige,
Daß ich ihn anflehn ſollte, den Verhaßteſten,
Die Hände weibiſch zum Gebet emporgeſtreckt,
Aus dieſen Banden mich zu löſen. Nimmermehr! (V. 981 ff.).

Aehnlich ſpricht er ſich gegen „des Zeus treuen Boten" öfter aus (vergl. V. 939 ff. 969 ff.), am ſtärkſten, wenn, nachdem Hermes dem Gefeſſelten weiter gedroht, daß er werde durch Zeus' Blitzſtrahl in der Erde Grund hinabgeſchmettert, dann, dem zerfleiſchenden Adler zur Beute, wieder ans Licht emporgehoben werden, der unerſchütterliche Titane antwortet:

Wohl wußt' ich vorher die Botſchaft ſchon,
Die er mir zuſchalt: und wenn Uebles erfährt
Vom Feinde der Feind, ſo ſchickt ſich das wohl.
So werde denn nun auch geſchleudert auf mich
Des ſchneidenden Blitzſtrahls Flamme, die Luft
Vom Donnergekrach durchtoſt und der Macht
Wildzuckender Wind', und die Tiefen der Erd'
Erſchüttre von Grund auf wühlend der Sturm,
Und der Brandungsſchwall der wogenden See,
Er thürme ſich hoch zu der himmliſchen Bahn
Der Geſtirne hinauf: und zum finſteren Schlund
Des Tartaros werd' hinunter mein Leib
Vom Strudel gerafft der Schickſalsmacht.
Niemals doch kann er mich tödten (V. 1020 ff.)!

Und als ſich das drohende Wort nun erfüllt, als

Der Boden erbebt,
Und der brüllende Laut des Donnergeroll's
Ertönt und des Blitzſtrahls ſchlängelnde Loh'n
Entbrennen in Glut (V. 1062 ff.),

auch da noch behauptet er, unſchuldig zu leiden, und verſinkt mit den Worten, die zugleich den Schluß der Tragödie bilden:

O Mutter, du Heil'ge, o Aether, des all-
Durchdringenden Lichts umkreiſender Born,
Seht, welch' Unrecht ich erdulde (V. 1072 ff.)!

Die Vorwürfe gegen Prometheus ſind in der Anrede des Hermes (V. 924 ff.) kurz zuſammengefaßt:

Dich Ueberklugen (*σοφιστήν*), übermäßig Läſternden (*πικρῶς ὑπέρπικρον*),
Der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen
Zu ehren, dich, des Feuers Dieb, dich red' ich an.

Und hiermit iſt neben den inneren Beweggründen auch die äußere That bezeichnet, in welcher des Prometheus Trotz gegen die Götter hervortrat, der Feuerdiebſtahl (vergl. V. 6. 38. 109. ff. u. ſ. w.). Daß dieſe That nun Veranlaſſung geworden ſey für die über die Menſchen hereingebrochenen Uebel,

davon weiß unſere Tragödie nichts, vielmehr hat gerade dadurch „der wohlberathnen Themis hochverſtänd'ger (*αἰπυμῆτα*) Sohn" die Menſchen aus jenem traurigen Zuſtande thieriſcher Bewußt- und Bedürfnißloſigkeit befreit:

Des Feuers Samen bergend in dem Ferulſtab
Entwandt' ich klüglich, welches dann zu aller Kunſt
Den Menſchen Lehrer worden iſt und großes Heil (V. 109 ff.).

Das in dieſen Verſen allgemein Angedeutete wird V. 449 — 498. ins Einzelne ausgeführt: Unterſcheidung und Berechnung der Zeiten, Fortpflanzung und Aufbewahrung der Wiſſenſchaft, Abrichtung der Thiere, Lenkung der Schiffe, Heilung der Krankheiten, Zeichendeutung und Opferbereitung, Gewinnung und Benutzung der Metalle, das ſind die Künſte, welche Prometheus den Menſchen mit des wunderkräftigen Feuers Hülfe mitgetheilt,

Kurz, Alles ſey mit einem Worte dir geſagt:
Nur von Prometheus ſtammt dem Menſchen jede Kunſt
(V. 497 f.).

Und auch den Troſt der „blinden Hoffnung" ihren Seelen eingeflößt zu haben, iſt ſein Verdienſt (V. 250.).

Nur er ſelbſt muß für das den Menſchen gebrachte Heil in der bekannten Weiſe furchtbare Leiden erdulden. Doch wird im gefeſſelten Prometheus ſchon der Blick auf die künftige Verſöhnung der ſtreitenden Gewalten, des Zeus und Prometheus, eröffnet, deren Darſtellung die dritte Tragödie der Trilogie, der gelöſte Prometheus, zur Aufgabe hatte.

Nach dieſen Darſtellungen liegt die Aehnlichkeit des griechiſchen Mythus mit dem altteſtamentlichen in vielen Grundzügen unverkennbar vor. Hier wie dort die Vorſtellung von einem durch Freiſeyn von allem Leid, durch volles irdiſche Genügen und ungeſtörten Frieden mit Gott ausgezeichneten Urzuſtande; hier wie dort die eigentliche Tendenz des Mythus, nachzuweiſen, wie das Uebel entſtanden iſt, und dadurch jener glückliche Zuſtand in die leidensvolle Gegen-

wart ſich verwandelt hat; hier wie dort die Entſtehung des Uebels geknüpft an die That eines freien, im Gegenſatze gegen die Gottheit auftretenden Weſens, das Uebel als Strafe dieſer That betrachtet und durch Vermittelung des Weibes eingeführt; und wie in der altteſtamentlichen Erzählung durch die Bemerkung, daß der Menſch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden ſey, deutlich zugeſtanden wird, daß der Sündenfall nicht ein reiner Rückſchritt ſey, ſo wird auch bei Aeſchylos anerkannt, daß die That, an welche die in den heſiodiſchen Gedichten allein hervorgehobenen Leiden der Menſchheit ſich knüpften, zugleich der Anfang einer reicheren und höheren Erkenntniß für das Menſchengeſchlecht geworden, jener geprieſene Urzuſtand aber eine Zeit kindiſcher, hinter der höchſten Aufgabe der Menſchheit weit zurückbleibender Unfertigkeit geweſen ſey.

Bei dieſer Uebereinſtimmung ſind jedoch auch ſehr weſentliche Abweichungen nicht zu überſehen. Bevor wir zu deren Nachweiſung im Einzelnen übergehen, haben wir vorerſt eine Auffaſſung zurückzuweiſen, welche den altteſtamentlichen, wie den griechiſchen Mythus im eigentlichen tiefſten Grunde ſeiner Bedeutung verkennt. Wie unter den alten Schlangenbrüdern die ſogenannten Kainiten, in ſchroffem Gegenſatz mit der altteſtamentlichen Auffaſſung, Jehova für den menſchenfeindlichen, tyranniſchen Demiurgen, die Schlange aber für die, jenem zum Trotz, die Menſchen zu ihrer wahren Beſtimmung erhebende Incarnation der göttlichen Weisheit hielten, ſo hat auch die aus der Oppoſition gegen die orthodoxe Dogmatik hervorgegangene moderne Himmelſtürmerei vorzugsweiſe der altteſtamentlichen Erzählung vom Sündenfalle ſich bemächtigt und, mit der Schlange im Bunde, gegen Jehova ſich empört, das, was ſeither für den Sündenfall galt, als einen nothwendigen und reinen Fortſchritt der Menſchheit preiſend. Seit Schiller in Beziehung auf dieß Ereigniß geſagt hatte: „Der Philoſoph hat Recht, es einen Rieſenſchritt der Menſchheit zu nennen, denn

der Menſch wurde dadurch aus einem Sclaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geſchöpf, aus einem Automat ein ſittliches Weſen, und mit dieſem Schritt trat er zuerſt auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtauſenden zur Selbſtherrſchaft führen wird," ſeit dieſer Zeit ward „der Rieſenſchritt der Menſchheit" ſtehende Redensart bei der großen Zahl jener Interpreten der altteſtamentlichen Erzählung, welche in dem Sündenfall nichts erkannten, als die nothwendige Entwickelung der Menſchheit aus der Indifferenz zwiſchen gut und böſe und der unbewußten Einheit mit Gott zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes, auf deſſen Grunde allein wiederum die bewußte, wahre Einheit mit dem Göttlichen ſich entwickeln könne; und Jünger der hegel'ſchen Schule, dieſe Entwickelung der Menſchheit mit dem logiſchen Proceß identificirend, machten das Paradies zum unentfalteten Begriff, den Sündenfall zum Urtheil, die Verſöhnung zum Schluß, die thatſächliche Sünde und Erlöſung zu einer logiſchen, zu welcher letzteren Herſtellung dann auch natürlich die ſublime Idee einer Einheit von Gottheit und Menſchheit an ſich ſchon genügte, nicht erſt das Wort Fleiſch zu werden brauchte. Und doch hatte ſchon Schiller ſelbſt eine tiefere Auffaſſung der altteſtamentlichen Erzählung wenigſtens angedeutet, wenn er, im Gegenſatze zum Philoſophen, dem Volkslehrer das Recht einräumt, die dort dargeſtellte Begebenheit als einen Fall des erſten Menſchen zu behandeln, da der Menſch „aus einem unſchuldigen Geſchöpf ein ſchuldiges" wurde. Nach einer Seite hin liegt in jener Begebenheit allerdings ein Fortſchritt, das alte Teſtament ſelbſt erkennt dieß bereitwillig an, wenn es zugibt, daß der Menſch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden ſey; mit dem intellectuellen Fortſchritte aber war ein ſittlicher Fall verbunden; auf dieſen legt das alte Teſtament den Hauptnachdruck, und wie überhaupt auf einem oberflächlichen, man möchte ſagen leichtſinnigen Begriffe der Sünde beruhend, ſo ſteht darum mit der altteſtamentlichen Erzählung ſelbſt

im ſtrengen Gegenſatze die Anſicht, als ob der Sündenfall ein reiner Fortſchritt auf dem Wege natürlicher Entwickelung ſey. Wenn auch nicht zu rechtfertigen, ſo iſt es doch eher zu entſchuldigen, wenn man in der Prometheusſage die Darſtellung einer berechtigten Oppoſition gegen den höchſten Gott gefunden hat. Für dieſen Mythus nämlich iſt Aeſchylos die Hauptquelle, und wiederum iſt in dem aus der Trilogie allein vollſtändig erhaltenen gefeſſelten Prometheus dieſer ſelbſt der Hauptſprecher; ſehr natürlich alſo, daß die Tragödie in ihrer jetzigen Vereinzelung den Eindruck macht, als ſey Prometheus das Urbild in unverſchuldetem Leiden unerſchütterlich ausharrender männlicher Standhaftigkeit, Zeus ein menſchenfeindlicher, rohe Gewalt übender Tyrann, und daß ſie Viele zu der Anſicht verleitete, es habe der Dichter „ein Bild höchſter männlicher Standhaftigkeit im Erdulden eines unverſchuldeten, von tyranniſcher Willkür auferlegten Leidens hingeſtellt als ein edles Beiſpiel, um ähnliche Geſinnung in den Gemüthern der Zuſchauer zu erwecken, oder er habe lehren wollen, wie, wenn auch die Beförderer des Edlen und Guten oft der Gewalt des Böſen unterliegen müßten, dennoch der Kampf für jenes und die Hoffnung auf ſeinen endlichen Sieg nicht aufgegeben werden müſſe, oder er habe den Kampf menſchlicher Freiheit mit den unerbittlichen Naturmächten dargeſtellt, welche, wenn ſie auch äußerlich ſiegten, dennoch die innere ſittliche Kraft nicht zu brechen vermöchten: um gar nicht von Solchen zu reden, welche bloß eine politiſche Lehre von ihm beabſichtigt glauben, ein abſchreckendes Bild der Tyrannei, wie ſie ſelbſt gegen diejenigen wüthe, denen ſie ihre Erhebung verdanke, etwa um durch ſolches Bild den Athenern den Tyrannenhaß recht kräftig einzuſchärfen" a). Wie aber in den „Werken und Tagen" (V. 105.)

a) Mit dieſen Worten ſtellt Schömann in der Einleitung ſeiner trefflichen Bearbeitung von Aeſchylos' gefeſſeltem Prometheus (S. 14.) die von der ſeinigen abweichenden Auffaſſungen der Tendenz dieſer Dichtung dar.

und in der Theogonie (V. 613 ff.) Prometheus Streben gegenüber der höchſten Weisheit und Macht des Vaters der Götter als thöricht und ohnmächtig erſcheint, ſo erſcheint doch auch bei Aeſchylos nicht bloß im Munde der Gegner, wie des Hermes (V. 924 ff.), ſondern auch im Munde wohlmeinender Freunde, des Hephäſtos (V. 17.), der Okeaniden (V. 178 ff. 259 ff. 518 ff.) und namentlich des Okeanos ſelbſt (V. 310 ff.), der Trotz des Prometheus als ein durchaus unberechtigter, und Schömann hat neuerdings überzeugend nachgewieſen, wie der gefeſſelte Prometheus erſt im gelöſten ſeine nothwendige Ergänzung fand, wie hier der dort ſchon getadelte Trotz des Titanen von dieſem freiwillig aufgegeben und die dort verheißene und bereits angebahnte wahre Verſöhnung mit Zeus vollendet wurde, und damit die Idee der großartigen Dichtung erſt in voller Klarheit hervortrat. Darin alſo ſind der altteſtamentliche und der griechiſche Mythus, auch in ſeiner freieren dichteriſchen Geſtaltung bei Aeſchylos, einander ähnlich, daß beide eine unberechtigte, ſchuldvolle Oppoſition gegen den höchſten Gott, daß beide, mit einem Worte, einen Sündenfall darſtellen. In der Art aber, wie ſie dieß thun, gehen ſie weit auseinander.

Der Begriff der Sünde, als der Oppoſition des egoiſtiſchen Willens des Individuums gegen die Gottheit und ihr Geſetz, hängt natürlich von dem **Begriffe ab, welchen man ſich von Gott macht**; und gleich in dieſer Beziehung zeigt ſich zwiſchen der iſraelitiſchen und griechiſchen Auffaſſung ein weſentlicher Unterſchied, von welchem alle übrigen Abweichungen in den beiderſeitigen Vorſtellungen vom Sündenfalle abhängen. Nach der iſraelitiſchen Anſicht ſteht die Gottheit als der eine reine Geiſt an der Spitze des Weltalls, welches nicht aus Gottes Weſen emanirt, ſondern von ihm mit Freiheit geſchaffen iſt, und nicht, wie im Parſismus, hat die in ſich ſelbſt urſprünglich getheilte Gottheit auch Gutes und Böſes erſchaffen, ſondern wie Gott ſelbſt heilig iſt, ſo ſieht er auch, daß Alles, was er geſchaffen, gut war; das

Böſe wirkt nicht als etwas von der Gottheit ſelbſt urſprünglich in die Welt Gelegtes mit zwingender äußerer Nothwendigkeit auf den Menſchen ein, ſondern durch den Mißbrauch ſeiner Freiheit erſt tritt es als Sünde und Uebel in die Welt: ſo bildet ſich im Iſraelitismus zuerſt mit der Idee der Einheit, Geiſtigkeit und Heiligkeit des von der Welt beſtimmt unterſchiedenen Gottes zugleich der klare und volle Begriff der Sünde als einer freien, durchaus ſtrafbaren Oppoſition gegen den göttlichen Willen. Ganz anders im Griechenthume. Ihm iſt, wie dem Heidenthum überhaupt, die Vermiſchung von Geiſt und Natur, des Göttlichen mit der Welt und dem Menſchlichen charakteriſtiſch, und wenn in der indiſchen Vorſtellung die Gottheit als das Primitive erſcheint, aus deren eigenem Weſen die Welt ſich entwickelt, ſo iſt im Griechenthum das Primitive die Materie: aus dem Chaos geht erſt Gäa und Eros, die Materie und der bildende Trieb, hervor, Gäa gebiert dann den Uranos, das ſie deckende ſternbeſäete Himmelsgewölbe, die höhlenreichen Berge, das weite wüſte Meer, dann erzeugt ſie mit Uranos die Titanen, Repräſentanten der in der Natur waltenden weſentlichen Elemente, Kräfte und Geſetze. Mit ihnen ſind ſämmtliche Bedingungen des Werdens gegeben, weiterer Zeugungen bedarf es nicht: Uranos wird von ſeinen eigenen Kindern entmannt, und unter der Herrſchaft des Kronos beginnt die Weltperiode der Titanen. Dieſe ſchwanken noch zwiſchen blinder Naturkraft und freier Perſönlichkeit; letztere iſt erſt der Vorzug der folgenden Generation, an deren Spitze Zeus ſeinen Vater Kronos vom Throne ſtößt. Wie ſchön ſich nun auch der griechiſche Geiſt entfaltet, wie lebendig er die Materie durchdringt, wie kräftig er ſie zu überwinden ringt, wie ſehr einzelne ſeiner Aeußerungen an die Vorſtellungen der von der reinen Geiſtigkeit Gottes ausgehenden Religionen anklingen: ein transcendentaler Materialismus bleibt immer die Grundvorſtellung, von der er ſich nicht vollſtändig befreien kann, und die auch der Grund iſt, daß das reiche, ſchöne, heitere griechiſche Le-

ben endlich in roher Sinnlichkeit untergeht. Selbſt Zeus, der höchſte Gott, auf deſſen Begriff es uns hier eigentlich ankommt, obgleich als freie Perſönlichkeit, ja als höchſte der freien Perſönlichkeiten anerkannt, iſt eine ſolche doch keineswegs im eminenteſten Sinne; er trägt den Grund ſeines Daſeyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern auch er iſt ein Sohn des Chaos. „Als ein gewordenes, nicht urſprünglich vorhandenes, abſolutes Weſen, als ein Erzeugniß von Urſachen, die vor ihm waren, iſt er auch von einer außer ihm ſeyenden Nothwendigkeit abhängig, derſelben, die ihn ſelbſt und Alles von Anbeginn hat entſtehen laſſen. So iſt er zwar relativ, aber nicht abſolut der Höchſte. Er iſt es, inſofern es keine höhere Intelligenz und Sittlichkeit gibt, als ihn; er iſt es nicht, inſofern er mit ſeiner Intelligenz und Sittlichkeit nur das Product aus einem dunkeln Etwas iſt, was jenſeits alles Begreifens liegt. Alſo iſt er zwar in dem Gebiete, welches ihm durch die von jenem Jenſeitigen ausgegangene Entwickelung der Welt zugefallen iſt, der oberſte Herrſcher, aber eben jenes Jenſeits iſt doch auch für ihn vorhanden, und er hat von ihm, wie ſeinen Urſprung, ſo auch ſeine nothwendige Beſchränkung. Dieſe Beſchränkung, über die er nicht hinaus kann, iſt ſeine Moira. Auch alles Andere, worüber dem Zeus die Herrſchaft zukommt, hat ſeine Moira; aber dieſe iſt dem Zeus offenbar, und ſein Wille ſpricht ſie aus. Es iſt eben ſein Weſen, daß ſein Wille, ſein freier, ſelbſtbewußter Wille, zugleich auch das Geſetz der Moiren iſt. Was aber außer dem ihm zugefallenen Gebiete liegt, das iſt ihm dunkel, und es iſt deßwegen nicht unmöglich, daß er auch die Grenzen ſeines Gebietes nicht immer gleich anfangs klar erkennt, und wie weit er gehen dürfe, und was ſeine Moira ſey, erſt lernen muß." So Schömann a. a. O. S. 37 f.

Ein ähnlicher Widerſpruch, wie der in dieſen theogoniſchen Speculationen zwiſchen dem Begriff des höchſten Gottes und ſeiner ihn gleichwohl beſchränkenden Moira hervortretende, zeigt ſich auch in den in der Volksdichtung vorlie-

genden verſchiedenen populären Vorſtellungen vom höchſten Gotte ſelbſt. Auch die griechiſche Religion hat, wie alle Religionen, inſofern eine monotheiſtiſche Grundlage, als auch ſie auf dem allgemeinen Gefühle der Abhängigkeit von einer übermenſchlichen und übernatürlichen Macht urſprünglich ruht. Sobald aber jenes allgemeine Gefühl zu beſtimmten Vorſtellungen ſich geſtaltet, fällt auch jene allgemeine Macht in den polytheiſtiſchen Religionen und auch in der griechiſchen in beſondere Perſonificationen einzelner Kräfte und Sphären der Wirkſamkeit auseinander. Läßt ſich nun eigentlich aus der allgemeinen Natur des Polytheismus nicht erwarten, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit in einem Weſen werde concentrirt gedacht werden, ſo nähert ſich doch das Griechenthum dadurch allerdings dem Monotheismus, daß es in Zeus, als dem oberſten der Götter, die Macht, welche die übrigen nur theilweiſe handhaben, vereinigt ſieht, und ſomit in ihm allein ſchon jene allgemeine göttliche Macht repräſentirt findet: In dieſem Sinne erſcheint Zeus als der erhabene Vater der Götter und Menſchen, als der mächtigſte, weiſeſte, beſte. Zugleich aber wird er als beſtimmter Gott neben andern und in menſchlicher Geſtalt und Weiſe unter Menſchen wirkend dargeſtellt — und ſofort erſcheint er in ſeiner Macht und ſeinem Wiſſen beſchränkt und menſchlichen Leidenſchaften und Schwächen unterworfen. Laſſen wir auch hier wieder lieber einem Philologen das Wort; und wem lieber, als dem mit einem ſo feinen Sinne für religiöſes Leben begabten Otfried Müller? In Bezug auf die Darſtellung des Zeus bei Homer bemerkt er S. 246 ff. ſeiner Prolegomena: „Offenbar hat der Dichter eine doppelte Weiſe, dieſen höchſten Gott aufzufaſſen. Denn einerſeits iſt der Gott, welcher die Wolken zuſammenführt, der da Blitze ſendet und regnen läßt, zugleich der große Weltherrſcher, der Gott im eigentlichen Sinne des Worts. Er iſt der größte, der im Aether wohnt, der Vater der Götter und Menſchen; er legt die Möra auf, ſein Sinn iſt das Geſchick, Alles geſchieht,

daß dieſer Sinn erfüllt werde (ſ. Od. IV, 207. V, 137. IX, 52. XI, 559. u. a. St.). Es iſt derſelbe Gott, der nach der wunderſchönen Erzählung der Theogonie (V. 901 ff.), welcher wenig an Erhabenheit gleichkommt, die Themis — die phyſiſche und moraliſche Weltordnung — zur Gattin nimmt, und mit ihr die Schickſale, die Mören, zeugt, und dem zugleich Eurynome die Chariten gebiert, welche allem Leben Reiz und Anmuth verleihen. Wer hier nicht Religion, echte, wahre Religion erkennt, für den haben Moſes und die Propheten umſonſt geſchrieben. Aber es ſind dieß nur einzelne Aeußerungen, in denen ſich ein intenſives Gefühl, oder eine herkömmliche Denkweiſe ausſpricht, wie in den Gebeten, die beginnen: Zeus, o höchſter, größter, und im Dunkelgewölk' und im Aether: es iſt dieß keineswegs die in der homeriſchen Poeſie herrſchende, ihre eigenthümliche Betrachtungsweiſe. Sie konnte es auch nicht ſeyn, weil ein ſolcher Zeus, wenn er in die Verwirrung der menſchlichen Dinge eintrat, Alles ſogleich löſen und zum Ziele führen mußte, alſo gar nicht als lebendiger, thätiger Gott gedacht, am wenigſten epiſche Perſon werden konnte. Als ſolche wohnt er nun nicht im Aether, ſondern hat ſeinen Palaſt auf dem Olymp; er iſt nicht Vater der Götter und Menſchen, ſondern einer nicht eben ausgedehnten Familie, auf die, wie Poſeidon behauptet, ſich ſeine eigentliche Herrſchaft einſchränkt (Il. XV, 197.); dem Geſchick aber iſt er unterthan, wie alle andern Götter. Und ſo ergab ſich jene wunderbare Miſchung von Allmacht und Schwäche, Weisheit und Unkunde."

Was hier vom homeriſchen Zeus geſagt iſt, gilt rückſichtlich der griechiſchen Vorſtellung von dieſem höchſten Gotte überhaupt: wie in jenen theogoniſchen Vorſtellungen die ewige, umwandelbare Moira den höchſten Gott zu einer beſchränkten Perſönlichkeit herabſetzt, ſo ſinkt auch im religiöſen Bewußtſeyn des Volkes der reinere Begriff des höchſten Gottes, ſobald es um deſſen Verwirklichung ſich handelt, in menſchliche Beſchränktheit herab, und hier, wie dort, über-

zeugen wir uns, daß die griechiſche Welt zur klaren und feſten Vorſtellung eines von der Welt beſtimmt unterſchiedenen, rein geiſtigen, mächtigſten, weiſeſten und heiligſten Gottes ſich nicht erhoben hat. Auch in der Art, wie Zeus in der Prometheusſage auftritt, liegt dieß deutlich vor. Zwar nennen ihn die „Werke und Tage“ „der Götter und Sterblichen Vater“ (V. 59.), deſſen waltender Vorſicht zu entfliehen Keinem vergönnt ſey (V. 105.); aber doch täuſcht ihn der ſchlaugewandte Prometheus (V. 48. 52. 55.), und das läßt der gewaltige Gott in ſehr menſchlicher Gereiztheit und Schadenfreude das Menſchengeſchlecht büßen (V. 59.). Noch deutlicher wird Zeus in der Theogonie als der „olympiſche Obergebieter“ (V. 529.) und von Prometheus ſelbſt bezeichnet als „ruhmwürdig und groß vor den ewig waltenden Göttern“ (V. 548.); Niemand kann ſeinen ewigen Ordnungen entgehen, oder ſie umſchleichen (V. 613.); daß Prometheus dieß verſucht, darin liegt eben deſſen Vergehen (V. 534.); vergebens verſuchte dieſer bei Mekone Zeus zu hintergehen, der Gott „voll ewiges Rathes“ (V. 550 ff.) merkte den Trug und ließ ihn nur geſchehen, damit Prometheus ſein Verbrechen vollende und der verdienten Strafe anheimfalle. Und gleichwohl entwendet nachher Prometheus das Feuer ohne Wiſſen und Willen des Zeus (V. 565.), Zorn zernagt dem betrogenen Gotte das Herz (V. 567 f.), und er nimmt nicht bloß an Prometheus, ſondern an dem ganzen Menſchengeſchlechte ſchwere Rache, und nur aus Intereſſe für den Ruhm ſeines Sohnes Herakles nimmt er endlich die furchtbare Strafe von dem gemarterten Titanen hinweg (V. 529 f.). Noch mehr iſt in Aeſchylos erhabener Dichtung das Bild des Zeus von den Schlacken der Endlichkeit gereinigt, welche in der Volksvorſtellung ihm ankleben. Und doch entreißt auch hier Prometheus das Feuer dem Zeus wider ſeinen Willen (V. 109 ff.), zwingt ihn, das Menſchengeſchlecht beſtehen zu laſſen, welches Zeus zu vertilgen gedachte (V. 231 ff.), ja hat ein Geheim=

niß vor dem Vater der Götter und Menſchen und kann ſich weigern, es mitzutheilen (V. 927 ff.).

Dieſe Auffaſſung des höchſten Gottes im griechiſchen Mythus hat dann nicht verfehlt, auf den in dieſem vorliegenden Begriff von Sünde den bedeutſamſten Einfluß zu üben. In der altteſtamentlichen Erzählung gibt der heilige Gott, der die Menſchen geſchaffen und ohne den nichts iſt, was iſt, den Menſchen ſein deutliches Gebot. Die Menſchen übertreten es aus freiem Willen — denn die liſtige Schlange braucht der Mythus nur als die äußere Veranlaſſerin des Hervortretens der Sünde — und ſo liegt uns denn die unheilige egoiſtiſche Oppoſition des Geſchöpfes gegen den heiligen Schöpfer, des abſolut Abhängigen gegen den abſolut Unabhängigen in ihrer ganzen Stärke und damit der Begriff der Sünde in ſeiner vollen Schärfe vor. Ganz anders in der griechiſchen Auffaſſung. Hier iſt weder, wie wir geſehen haben, die Gottheit abſolut unabhängig, noch ſind die Menſchen von Gott abſolut abhängig; vielmehr ſind ſie, wie die „Werke und Tage" (V. 108.) ſagen, gleiches Urſprunges mit den Göttern, alſo wohl, wie dieſe ſelbſt, Kinder der Erde, und daher ſagt auch Pindar (Pyth. IV, 291.): „Es iſt Ein Stamm der Götter und Männer, beid' athmen wir Einer Mutter entſproßt". Nicht von Zeus allein empfangen die Menſchen all' ihre Geſetze und Rechte, ſondern ſie haben ihr urſprüngliches Recht, über das ſelbſt Zeus nicht hinauskann, und das z. B. Prometheus zur Anerkennung bringt, wenn er den höchſten Gott an der beabſichtigten Ausrottung des Menſchengeſchlechtes verhindert; daher unterwerfen ſich die Menſchen dem göttlichen Gebote nicht unbedingt, ſondern ſie ſetzen ſich mit ihnen auseinander (Theogon. V. 535.); daher haben wir hier überhaupt nicht den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen abſoluter Allmacht und abſoluter Abhängigkeit, ſondern den fließenden Unterſchied zwiſchen größerer und geringerer Macht, oder geringerer und größerer Schwäche. Drängt ſich nun auch, im Zuſammenhange mit

dem oben hervorgehobenen reineren und tieferen Begriffe vom höchſten Gotte, öfter, und namentlich bei Aeſchylos, auch ein tieferer Begriff von Sünde hervor, ſo wird doch dieſer durch die als dem Griechenthum eigenthümlich ſo eben dargeſtellte Erniedrigung und Vermenſchlichung der Gottheit und Erhebung und Vergötterung der Menſchheit fortwährend wieder zurückgedrängt, und an die Stelle eines eigentlichen Sündenfalles der Menſchen gegenüber dem unwandelbaren Geſetze des heiligen Gottes tritt vielmehr das Bild eines Kampfes, in welchem Gottheit und Menſchheit mit Gewalt und Liſt miteinander ringen, und in welchem die Gottheit zuletzt mehr zufällig und durch bloße äußere Gewalt ſiegt, ſtatt in unerſchütterlicher geſetzgebender, richtender und ſtrafender Allmacht, Weisheit und Heiligkeit ewig über den ſündigen Geſchöpfen zu thronen. Bei Mekone ſind Götter und Menſchen verſammelt, um ihre beiderſeitigen Rechte auseinander zu ſetzen und zu ordnen, Prometheus, als Vertreter der Menſchen, ſucht bei dieſer Gelegenheit Zeus, das Haupt der andern Partei, zu übervortheilen. Dieſer, an Weisheit dem Titanen überlegen, merkt den Betrug und ſtraft ihn durch Entziehung des Feuers. Aber mit neuer Liſt ſtreitet Prometheus wider den Vater der Götter und Menſchen, und dießmal täuſcht er ihn und entwendet ihm das Feuer. Zeus aber rächt ſich, indem er des Prometheus Schützlinge durch Pandora überliſtet, die unter gleißender Hülle unendliches Weh ihnen bringt; den die Menſchen höher, als Zeus achtenden Titanen aber läßt er an den öden Felſen feſtſchmieden, dem zerfleiſchenden Adler zur Beute. Und doch iſt auch dieß nicht die Strafe des Allmächtigen, über den Ohnmächtigen verhängt: nicht allein im Herzen des Prometheus dauert der Groll und Kampf noch fort, ſondern einſt muß Zeus ihn wider Willen von ſeinen Banden befreien. Wie dieſem nach der Sündenfall in der Prometheusſage im Bilde eines Kampfes zweier Parteien erſcheint, ſo wird auch die Ausſicht auf eine Verſöhnung er=

öffnet, in welcher nicht bloß der ſich ſträubende Repräſentant der Menſchheit endlich nachgibt, ſondern die Gottheit ſelbſt von der früheren Strenge ablaſſen muß. Schon hiernach läßt ſich erwarten, daß dem Griechen mit dem Bewußtſeyn der Sünde nicht jederzeit das tiefe innerliche Gefühl ſchwerer eigner Verſchuldung ſich verbinden, ſondern der Begriff der Sünde leicht in den des äußeren Uebels umſchlagen werde; und dieſe Erwartung wird durch andere Andeutungen der Prometheusſage beſtätigt.

Der Grieche nämlich, da er in dem Weltall nicht die Schöpfung eines allmächtigen, allweiſen und heiligen Gottes erkannte, konnte auch bei Betrachtung der Welt nicht einſtimmen in die altteſtamentliche Ueberzeugung, „daß Alles gut ſey“: er ſtand der Welt als einem durch ſich ſelbſt entſtandenen und beſtehenden feſten Stoffe gegenüber. Was er von ihr begreifen, überwältigen und ſich zu Nutze machen konnte, das erſchien ihm gut, böſe aber die unbegreiflich und unbezwingbar wirkenden, daher oft Menſchenwerk hemmenden und zerſtörenden Naturkräfte. Repräſentirt ſind dieſe vorzugsweiſe in den Titanen, welche dem Zeus und ſeinem Götterkreiſe, den Repräſentanten des in der Menſchenbruſt ſich offenbarenden ewigen, freien ſittlichen Geſetzes, entgegentreten. Solche böſe Potenzen nun, obgleich Zeus unterthan, wirken gleichwohl nach griechiſcher Anſicht fortwährend auf den Menſchen ein, ſo daß in das heitere griechiſche Leben überall die unerforſchliche Wirkſamkeit einer unheimlichen, finſtern Macht hereinragt, welche dem fröhlich dahin Wandelnden plötzlich die Schlinge um den ſorgloſen Fuß wirft, deren gezücktes Schwert den an feſtlich geſchmückten Tiſchen heiter Tafelnden allezeit Verderben drohend über dem Haupte ſchwebt, und welche die Sünde nicht als des Menſchen eigenſte freie That, ſondern als durch ſie gewirkt erſcheinen läßt a). Freilich iſt der ſcheinbare Zwieſpalt zwi-

a) Selbſt Märcker, das Princip des Böſen nach den Begriffen

ſchen göttlicher Nothwendigkeit und individuell menſchlicher Freiheit erſt durch den ausgeglichen worden, der von ſich ſagen durfte: „Ich und der Vater ſind Eins,“ und auch in dem alten Teſtamente tritt zuweilen das göttliche Walten, z. B. in Jehova, der das Herz des Pharao verſtockt, in einer Weiſe hervor, die das freie menſchliche Walten zu beſchränken ſcheint; aber dieſe beſchränkende Einwirkung wird dann nur angenommen, weil der iſraelitiſche Gottes- und Schöpfungsbegriff, aus welchem die menſchliche Freiheit nothwendig folgt, noch nicht in ſeiner ganzen Conſequenz mit voller Klarheit durchgeführt und mit den Erfahrungen des menſchlichen Lebens in Einklang gebracht iſt, obwohl er ſonſt die Iſraeliten davor wenigſtens bewahrt, daß ſie mit der göttlichen Fügung ihre Sünde zu entſchuldigen trachten. Auf der anderen Seite finden ſich zwar bei Homer ſchon und noch mehr bei ſpäteren Dichtern Stellen, welche ebenfalls dem Menſchen das Recht beſtreiten, mit Berufung auf jene Einwirkung göttlicher Mächte ſeine Sünde zu rechtfertigen (vergl. z. B. Odyſſ. 1, 32—34.), dieſe vielmehr als ſeine eigene That ihm aufs eigne Gewiſſen werfen; aber eben ſo nothwendig, als der iſraelitiſche Gottesbegriff die Einwirkung des Böſen durch die Gottheit eigentlich ausſchloß, ſchloß es der griechiſche ein. Die Volksanſicht hielt daher jene Anſicht von äußerer Verlockung und Hindrängung zur Sünde durch unwiderſtehliche übermenſchliche Macht

der Griechen (S. 21.), gibt zu: „Die griechiſche Götterwelt trägt ſo in ſich Gutes und Böſes, in ſich gemiſcht, und iſt im Anfang weit entfernt von der Idee des Einen Guten, die erſt nach langem Ringen geläutert aus dem griechiſchen Leben hervorging und als Eins mit der Gottheit feſtgeſtellt wurde; bis dahin begegnen wir alſo, wenn man ſo ſagen will, einem böſen Leben, welches die helleniſchen Götter führen, ſo daß ſelbſt ihre Segenbringer gleich wieder als Quell des Leidens, der Unbill, und ſogar der ſchlechten Thaten angeſehen wurden, zu Mord und Ehebruch und Blutrache anreizten.“

fortwährend feſt (vergl. Il. 19, 86 ff. Od. 4, 261.), weß-halb denn auch die Tragiker den Chor, als Vertreter der Volksanſicht, gern in dieſem Sinne reden laſſen, während der höher ſtehende Einzelne wohl einmal für die menſchliche Freiheit das Wort ergreift, wie denn jene höhere Anſicht überhaupt erſt aus den Trümmern der allmählich als unzu-länglich erkannten eigentlich ſpecifiſch griechiſchen Anſicht ſich hervorbildete.

Dieſer, aus der griechiſchen Anſicht vom Verhältniſſe der Gottheit zur Welt und ihrem unreinen Gottesbegriff er-wachſende Begriff der Sünde, als einer wenigſtens theil-weiſe durch äußere Macht den Menſchen gleichſam aufge-drungenen, verräth ſich auch in der Prometheusſage, darin nämlich, daß nicht ein wirklicher Menſch ſelbſt, ſondern der Titane Prometheus als Repräſentant der gegen Zeus ſich widerſetzenden ſündigen Menſchheit und als Urheber von Sünde und Uebel daſteht. Wenn, wie O. Müller ſagt, in den vier Japetos-Söhnen, Atlas, Menötios, Prometheus und Epimetheus, die vier Hauptcharaktere der menſchlichen Natur dargeſtellt ſind, indem die beiden erſten als die rechte und die verkehrte Beſchaffenheit des θυμός, die beiden letz-ten als die rechte und die verkehrte Beſchaffenheit des νοῦς ſich gegenüberſtehen, ſo ſind in dem bedeutendſten von ihnen, in dem mit Zeus ringenden Prometheus, und, wie Schö-mann ſchön darthut, namentlich bei Aeſchylos jene vier Seiten der menſchlichen Natur wiederum zuſammengefaßt: „er iſt der kühne und muthige Kämpfer (Ἄτλας), er iſt der trotzig leidenſchaftliche Empörer (Μενοίτιος), er iſt der kluge und erfinderiſche Denker (Προμηθεύς), aber er iſt auch der unbeſonnen und vorſchnell ſich Uebereilende (Ἐπιμηθεύς) und Leid und Reue Schaffende.“ Prometheus alſo iſt, wie die Titanen überhaupt Repräſentanten der Naturkräfte, ganz eigentlich der Repräſentant der Menſchheit in ihrer natür-lichen, aufs Irdiſche, Sinnliche gerichteten Exiſtenz, getrennt von den in Zeus dargeſtellten ewigen, ſittlichen Geſetzen.

Aber er iſt doch eben nur ihr Repräſentant, nicht ſelbſt ein Menſch im vollſten Sinne des Wortes, und wenn der mythenſchaffende Geiſt des Volkes in der erſten Zeit, da er jene mythiſche Geſtalt bildete, fühlte, daß er in ihr nur ſein eignes Weſen ausgeprägt habe, ſo trat dieſe ſpäteren Geſchlechtern als der fertige, übermenſchliche Titan entgegen, der, wenn an ihn der Urſprung von Sünde und Uebel geknüpft wurde, dieſe Späteren hindern mußte, die Sünde als eigene That, das Uebel als gerechte Strafe für eigene Schuld zu betrachten, beides vielmehr als ein von außen Ueberkommenes ihnen mußte erſcheinen laſſen. Geringer würde in dieſer Rückſicht der Unterſchied zwiſchen der israelitiſchen und der griechiſchen Auffaſſung ſeyn, wenn jene Auslegung der altteſtamentlichen Stelle, welche in der Schlange den Satan erkennt, die richtige wäre, wiewohl auch in dieſem Falle die Sünde That und Schuld der den Verführungen der Schlange folgenden Menſchen bliebe. Aber wenn auch in den oberaſiatiſchen Vorſtellungen, aus denen die Form der altteſtamentlichen Darſtellung jedenfalls theilweiſe entlehnt iſt, die Schlange das böſe Princip repräſentirte, ſo iſt dieſe in der im alten Teſtamente jetzt uns vorliegenden Erzählung als natürliche Schlange feſtgehalten und nur der natürlichen Eigenſchaft ihrer Liſt willen als bloß äußere Veranlaſſung zum Hervortreten der Sünde gebraucht; wie denn überhaupt dem älteren Iſraelitismus die Vorſtellung vom Satan durchaus fern liegt, und erſt um die Zeit des Exils auf dem Grunde des tieferen Bewußtſeyns von der furchtbaren Macht der Sünde und auf Veranlaſſung neuer Berührungen mit den oberaſiatiſchen Völkern ſich geltend macht.

Auch bei Betrachtung des äußern Gegenſtandes, an welchen beide Darſtellungen die Entſtehung der Sünde knüpfen, fällt die größere Innerlichkeit der iſraelitiſchen Auffaſſung in die Augen. Hier, wie dort, iſt dieſer Gegenſtand der Art, daß an ihn neben einem intellectuellen Gewinn ſitt-

licher Nachtheil und mannichfaches Uebel ſich anſchließt. Im griechiſchen Mythus nun iſt das Feuer, dieſer Gegenſtand, ſinnig gewählt, da ohne es kein Gewerbe, keine Kunſt, kein ausgebildetes menſchliches Leben überhaupt gedacht werden kann: der an es geknüpfte intellectuelle Fortſchritt iſt eben die höhere menſchliche Bildung, das mit ihm verbundene ſündige Element beruht darauf, daß der durch das Feuer geweckte Geiſt nur auf materielle Vortheile, nicht auf die ewigen göttlichen Geſetze ſich richtet, wie denn Prometheus ſelbſt gegen den Willen des Zeus für die Menſchen das Feuer geraubt hat; die Uebel endlich, welche an den Feuerraub ſich anſchließen, ſind die durch feinere Bildung erzeugten Leiden, welche, wie das weibliche Geſchlecht für jene äußerliche Cultur am meiſten empfänglich iſt, im griechiſchen Mythus auch durch das Weib vermittelt erſcheinen. Inſofern nun der Gebrauch des Feuers wirklich eine Hauptbedingung fortſchreitender menſchlicher Bildung, dieſe Bildung aber zugleich Grund von mancherlei Leiden iſt, die der Naturzuſtand nicht kennt, inſofern dieſem nach der griechiſche Mythus unmittelbar aus dem friſchen, wirklichen Leben geſchöpft hat, konnte man ihn wohl natürlicher, begreiflicher, menſchlicher nennen, als die iſraelitiſche Erzählung vom Wundergarten in Eden und vom Baume der Erkenntniß. Indem aber der griechiſche Mythus den intellectuellen Fortſchritt der Menſchheit in die bloße äußere Bildung ſetzt, geht er wiederum des tieferen Begriffes von Sünde verluſtig, wie denn ſelbſt der Gedanke, daß jene von Prometheus den Menſchen gegebene Bildung eine nur äußerliche, um das göttliche Geſetz unbekümmerte, mithin ſündige ſey, nur verſteckt in der griechiſchen Darſtellung liegt, nicht beſtimmt ausgeſprochen iſt, wogegen das mit der Bildung verbundene äußere Uebel weitläufig beſprochen wird. Dagegen faßt der iſraelitiſche Mythus, indem er die durch die verbotene Frucht gewonnene Erkenntniß als die des Guten und Böſen bezeichnet, die Sache ſogleich in der Wurzel: dieſe Erkenntniß muß der Menſch haben, wenn

ihn der Vorwurf der Sünde in vollem Sinne und mit vollem Rechte treffen ſoll, und wenn nun der Mythus an den Genuß der Frucht dieſer Erkenntniß die Uebertretung des göttlichen Gebotes unmittelbar knüpft, ſo ſagt er eben damit, daß die Frucht dieſer Erkenntniß ohne Sünde nicht gepflückt werde, daß die theoretiſche Unterſcheidung ohne den praktiſchen Gegenſatz zwiſchen gut und böſe in einem Menſchen nicht vollzogen werde. Mag dem griechiſchen Mythus der Vorzug lebendiger Mannichfaltigkeit und äſthetiſcher Schönheit zugeſtanden werden, ſo bleibt dem altteſtamentlichen der Vorzug großartiger Einfachheit und ethiſcher Tiefe.

Parallel mit der beiderſeitigen Anſicht über die Sünde geht die über die Sündenſtrafe. Wie im griechiſchen Mythus der Titane Prometheus eigentlich allein als der Frevler erſcheint, indem das Menſchengeſchlecht weniger an ſeinem Frevel, als an den Folgen ſeines Frevels Antheil nimmt, ſo trifft auch ihn vorzugsweiſe die Strafe und zwar in ganz beſonderer Weiſe. Der dem Zeus zum Trotz das Menſchengeſchlecht zu geſellſchaftlicher Bildung erhebende Gott wird auf Zeus' Befehl fern von aller menſchlichen Geſellſchaft, am entlegenen Nordoſtrande der Erde, am öden Felſen angeſchmiedet, und ihm, der ſein Gelüſten höher geachtet, als Zeus' ewiges Geſetz, frißt Zeus' Adler die unſterbliche Leber, das Organ ſinnlichen Gelüſtes und niederer Begierde. In der That ein ſchöner, tiefer Sinn in ſchlichter Erzählung, nur dadurch in ſeiner Bedeutſamkeit geſchwächt, daß Prometheus allein dieſe Strafen duldet: die Menſchen treffen nur die mit der auf dem Gebrauche des von Prometheus geraubten Feuers beruhenden Bildung verbundenen Leiden; wie aber im griechiſchen Mythus jene niedere, gottesvergeſſene Bildung als eine ſündige nicht ausdrücklich bezeichnet wird, ſo erſcheinen auch dieſe Leiden nicht als wohlverdiente Sündenſtrafen, ſondern als äußere Uebel, denen man ſich als einmal vorhandenen mit Reſignation fügen muß, ja ſie ſind nach der Erzählung der „Werke und Tage" mit jener höheren

Bildung nicht einmal nothwendig verknüpft, ſondern durch die Thorheit des Epimetheus erſt zufällig über die Menſchen hereingebrochen. Noch äußerlicher iſt die Auffaſſung der Theogonie, welche das Eintreten jener Uebel nicht bloß durch das Weib ſich vermittelt denkt, ſondern eben in der Entſtehung des weiblichen Geſchlechts ſelbſt das Uebel ſucht und damit die dem griechiſchen Geiſte im Ganzen anhaftende Unfähigkeit verräth, nicht allein das Weſen und den Werth der Weiblichkeit und damit die gleiche Berechtigung des Weibes und des Mannes im Geſammtorganismus der Menſchheit, ſondern auch die Bedeutung der Perſönlichkeit überhaupt und ihr innerſtes geiſtiges Leben und Weben zu erkennen. Ganz anders das alte Teſtament! Hier iſt der erſte Sünder der erſte Menſch ſelbſt, und wie an ihm nur die Sünde zuerſt hervortritt, von der keiner frei iſt, ſo trifft ihn auch kein ſtrafendes Leiden vor den übrigen Menſchen voraus. Wenn nun die ſtrafenden Uebel in Verhältniſſen gefunden werden, welche mit dem Begriffe des Menſchen, als eines vernünftigen, aber endlichen Weſens, nothwendig verbunden ſind, und dem leibloſen Zuſtand im Paradieſe gegenübergeſtellt werden, ſo offenbart ſich hierin allerdings die Unzulänglichkeit der innere geiſtige Verhältniſſe in äußere Geſchichte umwandelnden mythiſchen Darſtellung, welche hier genöthigt iſt, was nebeneinander ſeyn kann und ſoll, den Schweiß der Arbeit und die unbeſiegbare Freude der Gemeinſchaft mit Gott, als verſchiedene Zuſtände aufeinander folgen zu laſſen. Zugleich aber ſpricht hiermit der Mythus den Gedanken aus, daß nicht unter beſtimmten poſitiven Strafen der Sünder ſeine Schuld verbüßt, daß vielmehr, wie denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Beſten dienen müſſen, ſo durch die Sünde alle Verhältniſſe des Lebens zu Uebeln umgewandelt werden. Und, um auch darauf ſchließlich aufmerkſam zu machen, in wie viel tieferer, edlerer Weiſe führt der altteſtamentliche Mythus das Weib ein! Sie wird zur Vollendung des menſchlichen Lebens als unentbehrliche

Gehülfin des Mannes erſchaffen, ihm beigegeben als unzertrennliche Gefährtin, damit er ein Leib werde mit ihr und in dieſer Verbindung erſt ſelbſt ein vollendeter Menſch. Wie ſinnig knüpft an des Weibes vorherrſchende Sinnlichkeit der Mythus die Verlockung der Sünde, ohne dieſe doch dem Manne äußerlich aufzudrängen, der vielmehr freiwillig der Stimme ſeines Weibes folgt, welches nachher, wie es gemeinſchaftlich mit dem Mann geſündigt, auch gemeinſchaftlich mit ihm büßt! Wenn auch erſt der durch das Chriſtenthum geheiligten und geläuterten deutſchen Volksthümlichkeit das volle Weſen ſchöner Weiblichkeit in ſeiner ganzen Tiefe, Innigkeit und Zartheit ſich erſchloß, wie tritt doch in dieſen Vorſtellungen des alten Teſtamentes ſchon mit dem Begriffe der Geiſtigkeit und Perſönlichkeit Gottes auch der Sinn für das Weſen und den Werth menſchlicher Perſönlichkeit ſchön hervor!

Faſſen wir das über den Unterſchied der altteſtamentlichen von der griechiſchen Vorſtellung vom Sündenfalle Bemerkte den Hauptpuncten nach zuſammen, ſo liegt die Grunddifferenz darin, daß der vom Iſraelitismus in aller Strenge feſtgehaltene Unterſchied zwiſchen Gott und Welt, Natur und Geiſt im Griechenthum nicht vollzogen iſt, vielmehr beide Sphären mit einander vermiſcht werden, und zwar ſo, daß die Welt als das Urſprüngliche, Selbſtändige erſcheint, von welchem Geiſt und Gottheit erſt Producte ſind. Davon iſt nun, zunächſt in formeller Beziehung, die Folge, daß durch ſtetes Ueberſpringen innerlicher, geiſtiger Beziehungen in die Sphäre der Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit die griechiſche Erzählung vom Sündenfalle unruhiger und unklarer wird, und daß in dieſem Mythus die äußerlich geſchichtliche Darſtellung ein ſelbſtändiges Intereſſe gewinnt und den geiſtigen Gehalt zu ſehr überwuchert, während der iſraelitiſche Mythus die geiſtigen Bezüge, um welche es ſich hier handelt, ſo einfach und klar darlegt, als es die mythiſche Darſtellung nur immer vermag. In Bezug auf den Inhalt des

Mythus aber läßt die dem Griechenthum eigne Vermenſchlichung der Gottheit und Vergötterung der Menſchheit die Sünde nicht ſowohl als abſolut ſtrafbaren Frevel des Geſchöpfes gegen den Schöpfer, ſondern als Kampf des mindern Mächtigen gegen den Mächtigeren und die Sündenſtrafe vielmehr als ein durch die Gewalt des letzteren aufgedrungenes äußeres Uebel erſcheinen, mit einem Worte: es iſt der Begriff der Sünde, als eines freien Widerſtrebens gegen des heiligen Gottes ewiges Geſetz, im griechiſchen Mythus ſo wenig rein ausgeprägt, daß hier mehr im Fall ein Uebel, als ein eigentlicher Sündenfall dargeſtellt iſt.

Daß nun auf dem Grunde des dem Iſraelitismus eigenthümlichen wahren Begriffs und lebendigen Gefühls der Sünde dem iſraelitiſchen Volke auch in beſonderem Grade das Bedürfniß nach wahrer Verſöhnung und die Fähigkeit ſich entwickeln mußte, die Religion der Verſöhnung anzunehmen, leuchtet ohne Weiteres ein. Zwar fehlt auch der im Prometheus vorliegenden griechiſchen Anſchauung die Idee der Verſöhnung nicht: die Theogonie läßt auf die Angabe der Strafe, welche den Prometheus traf, ſofort die Schilderung der Art folgen, wie ſeine Befreiung zu Stande kam, und auch die äſchyliſche Trilogie ſchloß mit der endlichen Verſöhnung der kämpfenden Parteien; aber, wie der Begriff der Sünde, ſo iſt auch der der Erlöſung und Verſöhnung im griechiſchen Mythus, trotz aller ſinnvollen Beziehungen, welche er enthält, nicht wahr, tief und ernſt genug gefaßt. Nicht wahr und tief genug, weil nicht bloß der Menſch, oder der Repräſentant der Menſchen, Prometheus, mit Gott verſöhnt wird, indem er von ſeinem frevelhaften Trotze abläßt, ſondern auch die Gottheit nachgeben muß, als eine, die in eiferſüchtiger Wahrung ihrer Rechte ſelbſt bis zum Unrecht ſich verirrt hatte: ſo wenn Zeus ſeinen Plan, die Menſchheit ganz zu vertilgen, wider Willen aufgeben muß, wenn die Fortdauer ſeiner Macht an die Kundwerdung eines Geheimniſſes geknüpft erſcheint, deſſen Eröffnung er von Prometheus um den Preis

der Löſung des gefeſſelten Titanen eintauſcht. Wunderſchön iſt es nun gedacht, wenn Herakles als der Erlöſer und Verſöhner des gefeſſelten Prometheus auftritt: es liegt hierin die Idee ausgedrückt, daß nur ein Gottmenſch der Verſöhner ſeyn könne, und wie in Herakles die Herrlichkeit der Götter den Menſchen menſchlich nahe tritt, und eine menſchliche Individualität erſcheint, die den ewigen göttlichen Geſetzen frei ſich fügt, ſo muß auch er vor Allen geeignet ſeyn, den trotzenden Titanen, der die der Gottheit entfremdete Menſchheit repräſentirt, zur Unterwerfung unter den Willen des höchſten Gottes zu bewegen und dadurch ſeine Befreiung möglich zu machen. Aber abgeſehen von der grobſinnlichen Weiſe, auf welche durch die Verbindung des Zeus mit Erdentöchtern die Verwirklichung des Begriffes „Gottmenſch" in der griechiſchen Vorſtellung gefaßt wird, ſo wie davon, daß das Göttliche in Herakles ſelbſt mehr in der Sphäre des Sinnlichen, als des Geiſtigen liegt: ſo iſt in der durch Herakles vollzogen gedachten Verſöhnung eben deßwegen der Begriff der Verſöhnung nicht ernſt genug gefaßt, weil ſie nur in der Idee eines Gottmenſchen ideell, nicht in einem wirklichen Gottmenſchen factiſch vollzogen erſcheint. Wie der Mythus in der Idee des Prometheus die Oppoſition gegen das Göttliche ſo concentrirt, daß der Sünde der Menſchen nicht mehr gedacht wird, ſo begnügt man ſich damit, in der Perſon des Herakles die Idee der Verſöhnung ausgedrückt zu haben, ſo ſehr, daß das Bedürfniß nach einer wirklichen Verſöhnung, an der jeder Einzelne durch Aufgeben ſeines egoiſtiſchen Willens ſich zu betheiligen hätte, kaum mehr hervortritt; denn wenn auch hervorragende Geiſter des griechiſchen Volkes, wie namentlich die Tragiker, ein tieferes Bewußtſeyn von Sünde und nach Rache rufender Schuld ausſprechen und zu erregen ſtrebten, ſo genügte es doch der Maſſe, ſolche Regungen durch äußere Cultushandlungen zu beſchwichtigen, und ſittliche Leichtfertigkeit riß mehr und mehr ein; genügt doch ſchon in den „Werken und

Tagen" als Tröſterin für die durch Prometheus' Frevel über die Menſchen gekommenen Uebel die Hoffnung, welche Aeſchylos eine blinde nennt, und welche den Abgrund, welchen auszufüllen ſie weder Willen, noch Kraft hat, wenigſtens mit Blumen verdeckt. Wenn es endlich auf den erſten Blick ſcheinen könnte, als ob die dem Griechenthum überhaupt eigenthümliche Idee einer Verwandtſchaft und innigen Gemeinſchaft zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem ihm einen Vorzug gäbe vor dem Gott und Menſchheit in ſtarrer Trennung auseinander haltenden Iſraelitismus, ſo wird dieſer Vorzug ſofort aufgehoben durch die Art, wie jene Idee verwirklicht wird: wahre Gemeinſchaft und Verſöhnung mit Gott kommt dadurch zu Stande, daß der Menſch, ſeinen egoiſtiſchen Willen opfernd, zu Gott emporſtrebt; zieht er dagegen die Gottheit ins Endliche, ja in den Kreis ſeiner menſchlichen Gelüſte und Begierden herab, ſo iſt das eine falſche Verſöhnung, und das iſt der Weg zur Gemeinſchaft mit Gott, den das Heidenthum überhaupt und auch das Griechenthum ging. Und wenn die heitere, reiche Entfaltung individuell-menſchlichen Lebens in der griechiſchen Welt Schiller's Ausſpruch zu beſtätigen ſcheint:

> Als die Götter menſchlicher noch waren,
> Waren Menſchen göttlicher,

ſo verfliegt dieſer freundliche Schein bei näherer Betrachtung ſehr bald: das einmal ins Endliche herabgezogene Göttliche ging immer mehr verloren, der himmliſche Funke erſtarb in irdiſch ſinnlichem Treiben immer mehr, und was der Ausgang war des heiteren, götterreichen griechiſchen Lebens, das zeigt das von Heiden ſelbſt beſtätigte entſetzliche Gemälde heidniſcher Gräuel im erſten Kapitel des Römerbriefes und jener Altar zu Athen, deſſen Inſchrift, verzweiflungsvoll fragend, wie ein Verirrter in der Wüſte, und man weiß nicht, ob mehr rührend, oder mehr erſchütternd, lautete: dem unbekannten Gott!

Unterdeſſen hatte auch der Iſraelitismus ſeinen ſauren Weg vollendet. Der altteſtamentliche Mythus vom Sündenfall weiß noch nichts von künftiger Verſöhnung, und während der Grieche, am poetiſch ausgeſchmückten Bilde der entſchwundenen goldenen Zeit ſich weidend, über die Unvollkommenheit der Gegenwart ſich tröſtet, herrſcht im Iſraelitismus das Gefühl der Trennung von Gott und der Schmerz über die Sünde ſo ſehr vor, daß des vergangenen paradieſiſchen Urzuſtandes gar nicht mehr gedacht wird, wie denn, abgeſehen von einigen höchſt allgemeinen und zweifelhaften Anſpielungen der Proverbien (3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4.), im ganzen alten Teſtamente auf den Mythus vom Sündenfalle keine Beziehung ſich findet, und erſt in den Apokryphen (Weish. 2, 23 f.) eine ſolche hervortritt. Dagegen erzeugt das Gefühl der Trennung von Gott das ernſte Beſtreben nach inniger Vereinigung mit ihm, wach erhalten durch die Hoffnung auf eine künftige Zeit innigſter Gemeinſchaft des Volkes und endlich, durch deſſen Vermittelung, der ganzen Menſchheit mit Jehova, dem wahren Gott, auf eine Zeit, die man mit einem herrſchend gewordenen Namen im Allgemeinen als die meſſianiſche bezeichnen kann. Und dieſe tröſtende Hoffnung iſt keine müßige und blinde, wie jene, die Prometheus ſeinen Menſchen gab, ſondern eine zum ernſtlichſten Schaffen der eignen Seligkeit raſtlos anfeuernde und die Art, wie die endliche Verſöhnung zu Stande kommen müſſe und werde, in ſtets klarerem und beſtimmteren Bilde zeigende. Viele zwar beſchwichtigen durch äußere Geſetzeserfüllung die Stimme, die ihnen zuruft: Laſſet euch verſöhnen mit Gott! Der wahre Kern des Volkes aber, von tieferem religiöſen Bedürfniſſe belebt, läßt den äußeren Werkdienſt ſich nicht genügen, ſondern je mehr äußere Leiden des Volkes und des einzelnen Frommen die ſelige Zukunft in weite Ferne hinauszurücken ſcheinen, deſto tiefer faſſen ſie den Begriff der Sünde, deſto höher und geiſtiger die Anforderungen wahrer Gerechtigkeit vor Gott, deſto entſchiedener bildet ſich die Ueberzeugung her-

vor, daß nicht durch menſchliche Kraft auf dem Wege allmählicher Entwickelung das erſehnte Gottesreich erblühen könne, ſondern nur durch die ſchöpferiſche Macht des herrlichen Davidsſohnes, auf dem der Geiſt Gottes ruhen werde in ſeiner ganzen Fülle, bis dann „der große Ungenannte" ſchon die erlöſende und verſöhnende Kraft leidender heiliger Liebe preiſt, und Jeremia, im Tone eines Evangeliſten mehr, als eines Propheten, den neuen Bund verkündet, in welchem Gott, nicht, wie im alten, ein auf Steine geſchriebenes Geſetz den Menſchen entgegenhalten, ſondern ſein Geſetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn ſchreiben werde. Höchſt charakteriſtiſch iſt dieſe im Griechenthum und im Iſraelitismus vorliegende verſchiedene Vorſtellung von einer goldenen Zeit. Dort liegt dieſe in ferner Vergangenheit, und während eine ohnmächtige Sehnſucht ihr Bild dichteriſch erneut, verſinkt die griechiſche Welt von der Höhe jenes Urbildes herab immer tiefer in das ſittliche Verderben, ſo daß der Reſt einer allgemeinen höheren Ahnung, welche jedoch gerade um die Zeit der Erſcheinung Chriſti auch in der heidniſchen Welt lebhafter wieder aufblitzt und hie und da ſelbſt in Erwartungen einer nahen beſſeren Zukunft hervorbricht, um den Altar des unbekannten Gottes ſich ſammeln muß; umgekehrt wird das in der Vergangenheit liegende verlorene Paradies im Iſraelitismus nicht weiter berückſichtigt, er vergißt, was dahinten iſt, und ſtrecket ſich nach dem, was da vorne iſt, und jagt nach dem vorgeſteckten Ziele künftiger ſeliger Gemeinſchaft mit Gott; ſtatt die entſchwundene goldene Zeit müßig zu beklagen, ſtrebt er vielmehr, von Gottes Geiſte erfüllt, geläutert, geſtärkt, das Paradies wieder zu erwerben, er thut dieß mit einer Ausdauer und ethiſchen Energie, von der die heitere griechiſche Welt keine Ahnung hat. So wurde in der Mitte des iſraelitiſchen Volkes, unter Seelenſchmerzen und äußerer Noth, während Viele in äußerer Werkheiligkeit jene vergaßen, Andere durch dieſe zu völligem Unglauben getrieben wurden, doch in empfänglicheren Gemüthern der Boden be-

reitet, auf welchem allein das himmliſche Senfkorn der Religion der Verſöhnung zuerſt Wurzel ſchlagen konnte; und ſo gewiß das Chriſtenthum nicht auf der abſtracten Idee der Verſöhnung, ſondern auf der Grundthatſache der durch Jeſum von Nazareth wirklich vollzogenen Verſöhnung beruht, ſo gewiß ſteht eine Gemeinſchaft, in welcher nur jene Idee hin und wieder aufleuchtet, ohne daß man um deren Verwirklichung ernſthaft ſich bemühte, in entfernterer Beziehung zu ihm, als eine ſolche, in welcher auf dem Grunde des tief empfundenen Schmerzes der Trennung von Gott in ſtätigem Fortſchritte ein ernſtes Ringen nach wahrer Verſöhnung mit ihm hervortritt, ſo gewiß ſteht mit einem Worte der Iſraelitismus zu dem Chriſtenthum in einer eigenthümlich nahen Verwandtſchaft. Auch widerſpricht dieſer Behauptung nicht der von Schleiermacher, als Stütze ſeiner entgegenſtehenden Anſicht, geltend gemachte Umſtand, daß viele Juden dem Chriſtenthume anfangs hartnäckigeren Widerſtand leiſteten, als die Heiden ſelbſt. Es erklärt ſich dieſe Erſcheinung daraus, daß jene in ihrer reineren Gotteserkenntniß und dem Geſetze doch etwas Poſitives hatten und leicht verſucht ſeyn konnten, die halbe Wahrheit für die ganze zu nehmen, während bei den Griechen, nachdem das Göttliche im Sinnlichen immer mehr untergegangen war, am Ende eine geiſtige Leerheit eintrat, die dem Chriſtenthum gar nichts Poſitives mehr entgegenzuſetzen hatte und durch ihre eigene Unbefriedigtheit zu ihm hindrängte; und es ſteht der erwähnte Umſtand unſerer Anſicht um ſo weniger entgegen, als man immer wird zugeben müſſen: wie nach Schleiermacher's eigenem Zugeſtändniſſe ein auf griechiſchem Boden etwa auftretender, aus dem Heidenthume hervorgegangener Erlöſer undenkbar iſt, ſo konnten auch die erſten Verkündiger des Evangeliums nur aus dem Judenthum hervorgehen, und wie ſie ſelbſt, durch den Iſraelitismus vorbereitet, das Chriſtenthum aufgenommen hatten, ſo mußte auch den von ihnen bekehrten Heiden, wenn nicht das Halten an dem moſaiſchen Geſetze, doch der Glaube

an die altteſtamentliche Offenbarung zugemuthet werden; auch ſie erhielten mithin das Chriſtenthum nur durch Vermittelung des Iſraelitismus und konnten es nur als Vollendung und Erfüllung der im alten Teſtamente vorliegenden Vorbereitung und Verheißung in ſeiner wahren Bedeutung erfaſſen und lebendig ſich aneignen.

Liegt in dem ſo eben Ausgeführten allerdings die Anſicht ausgeſprochen, daß das Griechenthum vorzugsweiſe negativ auf das Chriſtenthum vorbereitete, ſo iſt doch in dem Obigen zugleich auch angedeutet, daß es an aller poſitiven Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthume dem Griechenthum keineswegs fehlte. Der Iſraelitismus war darin einſeitig, daß er, im Gegenſatze gegen das Heidenthum, welches beide Seiten vermiſchte, Gott und Welt in ſtarrer Trennung einander gegenüberſtellte. Während in Folge hiervon dem Iſraeliten der göttliche Wille als äußeres Geſetz entgegentrat, welchem das Individuum ſich zu unterwerfen habe, und durch den Druck des äußeren Geſetzes im Iſraelitismus die freie Entwickelung der Individualität in der That gehemmt wurde, erſcheint im Griechenthume im Gegentheil das Menſchliche gleichſam als das urſprünglich Berechtigte, deſſen Geſetzen das in das Bereich des Menſchlichen herabgezogene Göttliche ſich fügen muß, weßhalb denn durch ungehinderte, mannichfaltigſte Entwickelung des individuellen Lebens das Griechenthum vor dem Iſraelitismus ſich auszeichnet. Und darin eben liegt ſeine poſitive Verwandtſchaft zu dem Chriſtenthum. Denn wie Chriſtus ſelbſt dem Willen Gottes nicht als einem äußeren Geſetze ſich beugte, es vielmehr „ſeine Speiſe," d. h. das innerſte Bedürfniß ſeiner individuellen Natur war, den Willen ſeines Vaters zu erfüllen, ſo ſoll auch der Chriſt, in Liebe mit Gott verbunden, deſſen Geſetz als die innerſte Triebkraft ſeines Weſens und Wirkens in ſich aufnehmen, ſo daß, im Zuſtande der Freiheit der Kinder Gottes, auf dieſem Grunde das individuelle Leben frei und freudig ſich entfalte, und damit iſt im Chriſtenthume das Recht der Individualität wie-

derum anerkannt. Allerdings jedoch war dieſe Gemeinſchaft zwiſchen Gottheit und Menſchheit im Griechenthume auf falſchem Wege erreicht, weßhalb auch die ſchöne Blüthe des griechiſchen Lebens, des wahren Grundes entbehrend, nur von kurzer Dauer war; es zeigte nur das Ziel einer Gemeinſchaft mit der Gottheit und die Form der darauf beruhenden freien Entfaltung der Individualität, ein Ziel, ohne deſſen Erreichung volle religiöſe Befriedigung nicht möglich iſt, gelangte aber auf falſchem Wege zu dieſem Ziele. Der Iſraelitismus dagegen ſchritt auf dem richtigen Wege der Läuterung und Erhebung des menſchlichen Willens zur Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze langſam vorwärts, und konnte ſo, obgleich unter dem Drucke des Geſetzes zu individueller Freiheit ſelbſt nicht kommend, doch allein dem Chriſtenthum die feſte Grundlage bieten, die durch das Griechenthum dargeſtellte Form mit dem wahren Gehalte füllen und die rechte Verwirklichung des durch das griechiſche Leben angedeuteten Ideals freier individueller Entfaltung anbahnen. Wie übrigens dieſem nach in der Urzeit des Chriſtenthums erſt in der Gemeinſchaft heidniſcher und jüdiſcher Bekenner das chriſtliche Princip ſeine volle Wirkſamkeit frei entfaltete, ſo ſtand auch in der Reformationszeit, nachdem die Hierarchie des Mittelalters gewiſſermaßen ein Wiederaufleben der altteſtamentlichen Geſetzesgerechtigkeit geweſen war, das Bedürfniß nach freier und inniger individueller Aneignung des chriſtlichen Princips mit der Wiederbelebung des claſſiſchen Alterthums in der bedeutſamſten Wechſelbeziehung; nicht als ob, wie es wohl hier und da angeſehen wird, das Chriſtenthum ſelbſt durch das Griechenthum vollendet worden wäre, ſondern ſo, daß dieſes die Veranlaſſung wurde zu einer im Chriſtenthum ſelbſt ſchon gelegenen, aber ſeither einſeitig zurückgedrängten freieren Auffaſſung.

Obgleich ſchon das Sprüchwort: „Ende gut, Alles gut," und der bibliſche Ausſpruch: „An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen!" bei Betrachtung des traurigen Ausgangs und

der endlichen ſittlichen Verwilderung im griechiſchen Leben auf die Anſicht führen ſollte, daß das Princip des Griechenthums, wie es als kein vollkommen und dauernd befriedigendes ſich erwieſen hat, ſo auch kein abſolut wahres ſeyn könne; obgleich das tiefe Wort unſeres großen Dichters: „Der Lebende hat Recht!" auf das griechiſche Princip angewandt, welches die Welt nicht zu überwinden vermochte, ſondern ſich auslebte und die Welt dem Verfalle überließ, und auf das chriſtliche, welches mit dem unbeſtreitbaren Rechte des weltgeſchichtlichen Fortſchrittes auf dem Boden des Verfalles ſiegreich auftrat und die Welt ergriff, umgeſtaltete und ſie fortwährend beherrſcht, um ſie immer vollſtändiger zu durchdringen, obgleich in ſolcher Anwendung jene Wahrheit das griechiſche Princip dem chriſtlichen gegenüber darſtellen mußte als ein unzulängliches, temporär gültiges, gegenüber dem vollkommenen, abſoluten: ſo haben doch viele Freunde und Kenner des claſſiſchen Alterthums ſtarke Neigung vom Chriſtenthume zum Heidenthume hin gezeigt. Mag dieſes theils von der ſtarren und unfreien Weiſe herkommen, in welcher viele Theologen das Chriſtenthum mehr verhüllten, als darſtellten, mag es darauf beruhen, daß man die durch das Chriſtenthum erſt beſeitigten großen Schwächen des heidniſchen Lebens überſah und nur die Vorzüge des Griechenthums vor unſerem Leben beachtete, in welchem das chriſtliche Princip ſeine volle Verwirklichung allerdings noch nicht gefunden hat, mag dieſe Abneigung gegen das Chriſtenthum und noch mehr gegen den Iſraelitismus nur ein neuer Beleg ſeyn zu der Regel des alten „ars non habet osorem nisi ignorantem:" ſo viel iſt ſicher, es dünkt ſich nun Mancher ein neuer Prometheus, der ganz, wie der alte mit Zeus, mit Jehova oder dem Chriſtengotte hadert, nur daß die Stelle des gewaltigen Titanen ein engbrüſtiger Stubengelehrter vertritt, den nichts feſſelt, als die eigene Beſchränktheit, und deſſen Inneres nichts zerwühlt, als die eigene Eitelkeit und Leerheit, und gewiß eine große Zahl der claſſiſchen Philologen will nichts wiſſen von einer näheren vorbereiten-

den Beziehung des Griechenthums auf das chriſtliche Princip, welches das Centrum der Weltgeſchichte bildet, und die Angel, um welche die Welt ſich dreht a). Sehr dankenswerth

a) Auch *Märker* wird in der angeführten Schrift an einer dem Gegenſtande mit Selbſtverleugnung ſich anſchließenden treuen Entwickelung der griechiſchen Anſicht vom Böſen durch fortwährende polemiſche Rückſicht auf alt- und neuteſtamentliche Ausſprüche gehindert. Um dagegen die Apologie des Griechenthums um ſo bequemer zu Stande zu bringen, geht er auf die im Bewußtſeyn und Leben des Volkes lebendig gewordenen Anſichten, auf welche es hier vor Allem angekommen wäre, weniger ein, ſondern hält ſich vorzugsweiſe an die Philoſophen, obgleich, wie wenig dieſe als Repräſentanten des Volksbewußtſeyns gelten können, ſchon Platon's bekannter Ausſpruch zeigt: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν; und auch die Darſtellung dieſer philoſophiſchen Lehren wird zu ſehr durch Beziehungen auf Ausſprüche moderner Philoſophen, namentlich Hegel's, geſtört. Uebrigens muß der Verfaſſer doch öfter zum Verräther der Schwäche der griechiſchen Auffaſſung werden, ſo namentlich, und zwar ganz wider Willen, bei Darſtellung eines Punctes, in welchem er einen Hauptvorzug der griechiſchen Anſicht erkennt, der Identificirung der Sünde mit der ἀμαθία (vergl. außer a. St. namentlich S. 195.). „Wer das Gute *weiß* und thut's nicht, dem iſt's Sünde," ſagt das Chriſtenthum, und findet mithin die letztere nicht in einem bloßen Mangel der Erkenntniß, ſondern in der Oppoſition des egoiſtiſchen *Willens* gegen das *wohlerkannte* Geſetz. Gerade weil dieß das Griechenthum nicht thut, läßt es ſich die *Vorſtellung* einer Verſöhnung genügen und unterläßt das ernſtliche Ringen nach ihr; gerade deßwegen bildet ſich jene „Hierarchie der Intelligenz," zufolge welcher die esoteriſche Philoſophie von der blöden Menge ſich ſondert und dieſe ihrem Schickſale überläßt, und gerade um dieſes einſeitigen Intellectualismus willen führt die griechiſche Philoſophie ſelbſt nicht zu dauernder Befriedigung, ſondern läuft endlich in Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus aus, welche Syſteme, ſcheinbar weſentlich verſchieden, das mit einander gemein haben, daß ſie ſämmtlich Philoſophien der Verzweiflung ſind, der Verzweiflung an einer gründlichen Verſöhnung des Ich mit der Welt, welche der Skepticismus offen ausſpricht, während der Stoicismus die Welt dem Ich, der Epikuräismus das Ich der Welt opfert.

iſt es daher, daß neuerdings namentlich Schömann, beſonders in ſeiner Schrift über des Aeſchylos gefeſſelten Prometheus, jene Beziehung nachdrücklich hervorhebt, und zugleich ſehr zu entſchuldigen, wenn er, dem Extrem der herrſchenden Anſicht gegenüber, die Verwandtſchaft der religiöſen Anſchauungen des Griechenthums mit denen des Chriſtenthums in ſolcher Weiſe hervorhebt, daß dadurch die große Differenz beider faſt ganz zurücktritt. Uns ſcheint, als müſſe bei jeder Nachweiſung einer Beziehung des Griechenthums zu dem chriſtlichen Princip doch einleuchten, nicht nur wie jenes nicht zu leiſten vermochte, was dieſes zur Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes der Menſchheit that, und deßhalb untergehen mußte, um dieſem Platz zu machen, ſondern auch, wie das Chriſtenthum auf griechiſchem Boden nicht einmal die erſten Wurzeln ſchlagen konnte, eben weil nicht in den religiöſen Ideen und dem ſittlichen Leben ſelbſt die eigentliche Verwandtſchaft des Griechenthums mit dem Chriſtenthum liegt, ſondern die jenem eigenthümliche freie und vielſeitige individuelle Entwickelung die Form angibt, in welcher auch das chriſtliche Princip aufzutreten beſtimmt iſt; den religiöſen Gehalt aber, auf deſſen Grunde das Chriſtenthum eigentlich ruht, vorzubereiten und allmählich heranzubilden, war vielmehr die Aufgabe des Iſraelitismus.

Indem wir alſo in jeder andern Beziehung die Vorzüge des Griechenthums vor dem Iſraelitismus und den heilſamen Einfluß, welchen ſie auf die reiche Entwickelung des chriſtlichen Lebens übten und fortwährend üben müſſen, bereitwillig anerkennen, glauben wir, in Beziehung auf das religiöſe und ethiſche Moment entſchieden dem Iſraelitismus den Vorzug einräumen zu müſſen, und behaupten darauf hin ſeine ſpecifiſche Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthum und ſeine Stellung, wie über allen übrigen nichtchriſtlichen Religionen, ſo insbeſondere über dem Griechenthum in der Reihe religiöſer Entwickelung. Wir können unſere Auseinanderſetzung nicht beſſer ſchließen, als mit der Hindeutung

darauf, daß ſelbſt die Männer, die wir am Eingange als Vertreter einer entgegengeſetzten Anſicht vorzugsweiſe nennen mußten, zur Unterſtützung der hier ausgeſprochenen ſehr Gewichtiges beigebracht haben. Schleiermacher thut dieß, wenn er bei Gelegenheit der Entgegenſetzung der teleologiſchen Frömmigkeit, welche das Natürliche in den menſchlichen Zuſtänden dem Sittlichen, gegen die äſthetiſche Frömmigkeit, welche das Sittliche dem Natürlichen unterordnet, Chriſtenthum und Judenthum, als der erſteren angehörig, der „helleniſchen Vielgötterei" ſcharf entgegenſetzt und von der letzteren bemerkt: „In dieſer tritt die teleologiſche Richtung ganz zurück, von der Idee einer Geſammtheit ſittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menſchlichen Zuſtände im Allgemeinen auf dieſelbe gibt es weder in den religiöſen Symbolen, noch ſelbſt in ihren Myſterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die äſthetiſche Anſicht genannt haben, auf das Beſtimmteſte vorherrſcht, indem auch die Götter vorzüglich verſchiedene Verhältniſſe in den Thätigkeiten der menſchlichen Seele und alſo eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzuſtellen beſtimmt ſind." Eben dieſe äſthetiſche Richtung, wonach das Sittliche dem Natürlichen bequem untergeordnet wird, hatte das endliche Erſterben des griechiſchen Geiſtes in dem Natürlichen und Sinnlichen zur Folge, dagegen erwuchs umgekehrt aus der ſtrengen Forderung des Iſraelitismus, das Natürliche dem Geiſtigen zu unterwerfen, jene mit unerhörter ethiſcher Energie verbundene Sehnſucht nach wahrer Verſöhnung mit Gott, wodurch hier, und hier allein, dem Chriſtenthum auf eigentlich religiöſem Gebiete ein poſitiver Anknüpfungspunct geboten wurde. Auch Hegel macht nicht allein ſelbſt darauf aufmerkſam, wie der innere ſittliche Kampf des Menſchen „eine weſentliche Beſtimmung des religiöſen Geiſtes unter den Hebräern bildet:" „wie ſchreit der Schmerz aus den innerſten Tiefen der Seele im Bewußtſeyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendſte Bitte um Verſöhnung;" ſondern von ſeiner eigenen Schule iſt die Einſei=

tigkeit gerügt worden, womit man, um anderweiter Vorzüge des Griechenthums willen, den entſchiedenen Vorzug, welchen der Iſraelitismus in religiöſer Beziehung behauptete, verkannt hat. Ein Wort Billroth's (Vorleſungen über Religions-philoſophie, 2. Aufl. S. 90 f.) ſpricht ſich in dieſer Beziehung beſonders klar und entſchieden aus und ſoll auch unſer Schluß-wort werden: „Die Forſchungen der neuern Zeit, welche tiefere Aufſchlüſſe über das Weſen der verſchiedenen heidniſchen Religionen gegeben, und den Unterſchied derſelben haben einſehen lehren, haben doch auch häufig den Standpunct für die philoſophiſche und religiöſe Beurtheilung dieſer Religionen verrückt und über der Verſchiedenheit derſelben unter einander, und jeder einzelnen in ihren verſchiedenen Stadien, das Gemeinſame und Weſentliche aller vergeſſen laſſen. So iſt denn der in der früheren chriſtlichen Weltanſicht immer feſtgehaltene Begriff des Heidenthums als eines Ganzen, welches einen Gegenſatz gegen Judenthum und Chriſtenthum bilde, in der wiſſenſchaftlichen Betrachtung faſt verloren gegangen, und es gilt, oder galt doch noch vor Kurzem für eine Barbarei, z. B. die Griechen Heiden zu nennen. Dieſer ſo ſehr veränderte Standpunct hat theils in der allerdings einſeitigen Auffaſſung des Heidenthums in der älteren Orthodoxie, welche alles Heidenthum ohne Weiteres verdammte, und in der dadurch hervorgerufenen Oppoſition ihren Grund, theils in der Bildung der letztverfloſſenen Zeit, welche in der That eine ſtarke Tendenz zum Heidenthum hatte. So kommt es denn, daß man das Judenthum, welches doch von allen übrigen Religionen des Alterthums weſentlich verſchieden, ja ihnen entgegengeſetzt iſt, mit den einzelnen heidniſchen Religionen coordinirt hat. Die Aufgabe für eine wahrhaft chriſtliche Philoſophie unſerer Zeit muß auch hier ſeyn, die rechte Mitte zu treffen, d. h. das Heidenthum weder, wie früher geſchehen, zu tief zu ſtellen, noch auch, wie jetzt geſchieht, zu überſchätzen."

---

## 3.

# Ueber das Evangelium der Hebräer.

Von

F. Franck,

Diakonus in Schorndorf.

---

Leſſing's Idee, daß die gemeinſchaftliche Quelle unſerer drei kanoniſchen Evangelien das ſyriſch-chaldäiſche Evangelium der Hebräer oder Nazarener ſey a), blieb einige Zeit ein verborgener Schatz, bis hauptſächlich Weber (in ſeinen Beiträgen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons und in ſeiner neuen Unterſuchung über das Alter und Anſehen des Evangeliums der Hebräer) die Hypotheſe Eichhorn's von einer hebräiſch-aramäiſchen Grundſchrift für unſere drei erſten kanoniſchen Evangelien dadurch ergänzte, daß er die Vermuthung, dieſe gemeinſchaftliche Urſchrift ſey das Hebräer-Evangelium geweſen, für die wahrſcheinlichſte erklärte. Obgleich nun Weber (in der Vorrede zu der letztgenannten Schrift) verſichert, es werde dem Alter und Anſehen unſerer kanoniſchen Evangelien nichts entzogen, wenn man annehme, in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, da die Lehre deſſelben noch allein in Paläſtina vorgetragen worden, ſey ſchon eine Biographie Jeſu in der Sprache ſeines Vaterlandes vorhanden geweſen, ſo war es doch ohne Zweifel vorzugsweiſe jenes dogmatiſche Bedenken, das von einer ſolchen Anſicht über die Priorität des Hebräer-Evangeliums zurückſchreckte; es wurde dadurch mit dem herkömmlichen Begriff des Kanoniſchen auch die ziemlich katholiſche Anſicht von dem Entwickelungsgang der Kirche in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, welche bisher auch unter den Proteſtanten herr-

---

a) „Neue Hypotheſe über die Evangelien" in ſeinem theol. Nachlaß.

ſchend geweſen war, in Anſpruch genommen. Nachdem nun aber in der neueſten Zeit durch die tübinger Schule der Charakter der erſten zwei Jahrhunderte der Kirchengeſchichte als Ebionitismus bezeichnet worden iſt, war es natürlich, daß man auf das judenchriſtliche Evangelium als das eigentlich kanoniſche Urevangelium recurrirte. Dieß that insbeſondere Schwegler zuerſt in ſeiner Recenſion von de Wette's Einleitung ins N. T. a), ſodann in ſeinem nachapoſtoliſchen Zeitalter (1. Bd.), indem er ausdrücklich erklärt, daß die Kritik in dieſer Beziehung ſeit Eichhorn Rückſchritte gemacht habe, und beſonders den hiſtoriſchen Beweis für das Alter des Hebräer-Evangeliums (nach Eichhorn und Weber) in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit führt. Je blendender und zwingender nun dieſe Argumentation auf den erſten Anblick iſt, deſto nothwendiger erſcheint es, ſie einer nochmaligen Prüfung zu unterwerfen, und dazu ſoll die folgende Abhandlung einen Beitrag liefern, indem zuerſt die äußeren Zeugniſſe, ſodann die inneren Gründe für die Priorität des fraglichen Evangeliums unterſucht werden.

## A. Aeußere Zeugniſſe.

Schon die Namenloſigkeit dieſes Evangeliums, beginnt Schwegler b), deute auf ſeine Urſprünglichkeit. Daß es ſich nicht ſelbſt den Namen: „das Evangelium nach den Hebräern," d. h. das im Sinne der Judenchriſten abgefaßte und in ihren Händen befindliche Evangelium, beigelegt hat, iſt allerdings unmittelbar einleuchtend; nur die außerhalb Stehenden, die Nichtjudenchriſten, die Katholiker konnten es. Urſprünglich kann das Hebräer-Evangelium nur den Namen *τὸ εὐαγγέλιον*, „das Evangelium" *κατ' ἐξοχὴν* gehabt haben; dieſes ſey aber, wird behauptet, nur unter der Vorausſetzung begreiflich, daß es wirklich das erſte und zuerſt einzige

a) Zeller's theol. Jahrb. 1843. 3. Heft.
b) Nachapoſtol. Zeitalter. 1. Bd. S. 201.

Evangelium, die erſte ſchriftliche Fixirung der evangeliſchen Ueberlieferung geweſen ſey. Daß jedoch dieſer Schluß voreilig iſt, ſehen wir an dem namenloſen Evangelium, das Marcion im Gebrauch hatte. Es exiſtirte alſo neben dem Hebräer-Evangelium doch noch ein anderes, das auch auf den Namen des Evangeliums κατ᾽ ἐξοχὴν Anſpruch machte. Allein eben dieſes Beiſpiel zeigt uns, daß das eine, wie das andere Evangelium nicht deßwegen keinen beſonderen Namen führte, weil noch kein anderes vorhanden war, ſondern weil die andern nicht anerkannt wurden. Jede, ſowohl die judenchriſtliche, als die marcionitiſche Partei wollte das rechte, alleinige Hauptevangelium haben, und daher legten ſie demſelben keinen menſchlichen Namen bei, ſondern führten ihre Schrift, wie dieß von Marcion ausdrücklich behauptet wird, auf Chriſtum ſelbſt als Urheber zurück.

Aber auch noch in anderer Beziehung, fährt Schwegler fort, zeuge der Name εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους für die Urſprünglichkeit dieſer Evangelienſchrift. „War das älteſte Chriſtenthum, wie ſich auf allen Puncten der Unterſuchung erweiſt, lediglich Judenchriſtenthum, waren die älteſten Chriſten nichts Anderes und wollten ſie nichts Anderes ſeyn als Ἑβραῖοι, ſo muß auch das für Judenchriſten beſtimmte und in den Händen der Judenchriſten befindliche Evangelium das älteſte geweſen ſeyn.“ Wir ſehen hieraus recht deutlich, auf welchem Wege man zu dieſer Anſicht von der Priorität des Hebräer-Evangeliums geführt wurde, daß ſie nicht ſowohl eine für ſich ſelbſt ſtehende und zeugende hiſtoriſche Thatſache iſt, als vielmehr ein Schluß aus einer anderweitigen Vorausſetzung. „Umgekehrt aber,“ heißt es ſodann, „für die Judenchriſtlichkeit der in Rede ſtehenden Periode, dafür, daß dieſe Periode wirklich die Periode der Ἑβραῖοι war, zeugt der nachweislich ausſchließliche Gebrauch des Hebräer-Evangeliums während des Laufes der erſten anderthalb Jahrhunderte.“ Wir haben alſo hier einen vollſtändigen Cirkel im Beweiſe. Es

handelt ſich nun zunächſt um die richtige Nachweiſung des alleinigen Gebrauches der fraglichen Schrift.

Sie war, das iſt die Behauptung, das erſte Evangelium, das bekannt wurde, und wird früher als die kanoniſchen Evangelien erwähnt.

„Eine Evangelienſchrift, die ſich von dem erſten Augenblicke an, in welchem überhaupt Spuren evangeliſcher Citate vorkommen, durch die älteſten judenchriſtlichen Gemeinden, durch Cerinth, Juſtin (wenigſtens ſubſidiär), Papias, Ignatius, Hegeſipp, Tatian bis zu den clementiniſchen Homilien, einer für eine gewiſſe Richtung der damaligen Kirche ſo repräſentativen Schrift, verfolgen läßt, eine Evangelienſchrift, deren Spuren ſich ſelbſt innerhalb des neuteſtamentlichen Kanons im Brief Jacobi, im zweiten Brief Petri nachweiſen laſſen, darf unmöglich mit dem Prädicate des Apokryphiſchen abgefertigt werden. Keine neuteſtamentliche Schrift, am wenigſten eines unſerer ſynoptiſchen Evangelien hat eine ſo ununterbrochene, ſo hoch hinaufreichende Reihe von Zeugniſſen für ſich aufzuweiſen."

Wir finden es alſo, wird geſagt (a. a. O. S. 203.), zuerſt in den *älteſten judenchriſtlichen Gemeinden* auf paläſtinenſiſchem Boden. Daß es das Evangelium der Judenchriſten war, ſey conſtante Ueberlieferung. Wenn nun dagegen eingewendet werden wollte, daß ja Euſebius und Hieronymus nur von den ſpäteren Judenchriſten zeugen, ſo erwidert Schwegler, es ſey unbeſtreitbar, daß die Nazaräer ihren Urſprung bis zu den Urſprüngen des Chriſtenthums hinauf datiren, daß ſie das primitive Chriſtenthum darſtellen und dieſen ihren Charakter, *von den ſpäteren kirchlichen Entwickelungen völlig unberührt*, bis zur Zeit jener Berichterſtatter erhalten haben.

Dieſe Annahme jedoch wäre nicht bloß gegen alle Analogie hiſtoriſcher Entwickelung überhaupt, ſondern auch gegen die Vorausſetzung Schwegler's ſelbſt. Je mehr eine Richtung ſich iſolirt, deſto excluſiver wird ſie; wurde alſo das

Judenchriſtenthum von der ſpäteren kirchlichen Entwickelung überholt, ſo mußte es ſich nun erſt recht in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit zuſammenfaſſen und der katholiſchen Kirche gegenüberſtellen, was ſich am deutlichſten in ihrem Evangelium gezeigt haben muß, da in den erſten zwei Jahrhunderten überhaupt und unter den Secten insbeſondere die Evangelien in einer beſtändigen Metamorphoſe begriffen waren a). Daß aber das älteſte Judenchriſtenthum mit dem ſpäteren, wofür die Kirchenſchriftſteller zeugen, keineswegs ſchlechthin identiſch war, gibt Schwegler ſelbſt zu, indem er verſchiedene Perioden des Ebionitismus unterſcheidet und ausdrücklich ſagt, daß die im gewöhnlichen Sinne ſo genannten ebionitiſchen und die ſpeculativen Elemente erſt in der weiteren Entwickelung dieſer Richtung hervorgetreten ſeyen.

Wenn ſodann Cerinth und Karpokrates das Hebräer-Evangelium gebrauchten, ſo können dieſe nicht als Zeugen für die Urſprünglichkeit deſſelben aufgeführt werden, da in ihnen das Judenchriſtenthum bereits entſchieden in ſeine

---

a) Eichhorn behauptet (Einleitung, S. 19.), daß man nur ſo lange, als das Chriſtenthum in den Grenzen von Paläſtina eingeſchloſſen war, für ein Evangelium die chaldäiſch-ſyriſche Sprache habe wählen können. War bis dahin, wo die Provinzen des römiſchen Reichs außer den Grenzen Paläſtina's der Schauplatz des Chriſtenthums wurden, kein Evangelium in chaldäiſch-ſyriſcher Sprache geſchrieben, ſo ward in dieſer Sprache gar keines mehr abgefaßt. Ebenſo ſagt Schwegler (S. 214.), zu der Zeit, in welcher unſere kanoniſchen Evangelien in den Vordergrund treten, habe man kein Intereſſe mehr haben können, ein beſonderes Evangelium für die Judenchriſten anzufertigen. Allein die Sprache macht fürs Erſte keinen Anſtoß, da in Syrien, wo Hieronymus das Nazaräer-Evangelium antraf, in Meſopotamien, Babylonien, wo ſo viele Juden und frühe auch Judenchriſten lebten, das Aramäiſche Landesſprache war und lange blieb. Sodann mußten die Judenchriſten, wenn ſie ſich mit den kanoniſchen Evangelien nicht befreunden konnten, allerdings nur ein um ſo ſtärkeres Intereſſe haben, ein eigenes Evangelium zu beſitzen.

zweite, ſectireriſche und mit gnoſtiſchen Elementen durchdrungene Formation übergegangen war. Es iſt zwar eine Streitfrage geworden, ob der gnoſtiſche Ebionitismus gleichzeitig mit dem vulgären entſtanden ſey oder ſeine Entſtehung einer ſpäteren Zeit angehöre. Schliemann (Clementinen, S. 531.) findet das Erſtere unbedenklich, allein die hiſtoriſchen Spuren, welche er für das frühere Alter des gnoſtiſchen Ebionitismus aus Irenäus, Origenes und ſogar dem apoſtoliſchen Zeitalter (Irrlehrer im Koloſſerbrief und den Paſtoralbriefen) beibringt, ſind mehr als verdächtig; das angebliche Zeugniß des Irenäus beruht auf einer unrichtigen Interpretation der bekannten Stelle: Iren. I, 26: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur, wo Schliemann die früher von Neander gegebene, aber von ihm ſelbſt wieder zurückgenommene Erklärung hervorholt; ſodann die Beziehung der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes auf die beiden Arten der wirklichen Ebioniten iſt entſchieden unrichtig, da wir bei den Angaben des Origenes nirgends eine Spur von gnoſtiſchem Ebionitismus finden, ſondern es muß hier bei der gewöhnlichen Deutung von den Ebioniten und Nazaräern bleiben, welche Schliemann hauptſächlich deßwegen verwirft, weil er unrichtigerweiſe vorausſetzt, der allgemeinere Gebrauch des Ebionitennamens laſſe ſich nicht documentiren. Was endlich die Irrlehrer des Koloſſerbriefes und beſonders der Paſtoralbriefe betrifft, ſo können dieſe bloß dann als Zeugen für die apoſtoliſche Zeit aufgeführt werden, wenn man alle Verdachtsgründe der neueren Kritik zurückweiſt und die Echtheit dieſer Briefe unbedingt feſthalten will. Sind alſo keine hiſtoriſchen Spuren für eine frühere Entſtehung des gnoſtiſchen Ebionitismus aufzuweiſen, ſo liegt es auch in der Natur der Sache, daß die gnoſtiſche Form dieſer Richtung ſich erſt dann aus der vulgären entwickelte, als der Gnoſticismus überhaupt in der Kirche hervortrat.

Ferner wird behauptet, die evangeliſchen Anführungen, die uns in den Schriften der apoſtoliſchen Väter oder der

älteſten Kirchenſchriftſteller bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufſtoßen, führen uns ſämmtlich aufs Hebräer-Evangelium zurück und laſſen uns, da erſt Irenäus vom griechiſchen Matthäustexte Gebrauch machte, über ſeine Priorität keinen Zweifel übrig. — Dieſe Behauptung aber iſt keineswegs ſo ſtringent, als ſie ausſieht. Die ſogenannten apoſtoliſchen Väter können deßwegen nicht zeugen, weil die meiſten ihrer Schriften, den erſten Brief des römiſchen Clemens etwa ausgenommen, unecht ſind, alſo erſt in die Mitte oder die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinausführen, und dann weil ihre Citate ſehr ſparſam ſind, mit den Citaten des Hebräer-Evangeliums nicht durchaus zuſammenfallen, ſondern ohne allen Zweifel aus der am Anfang des zweiten Jahrhunderts und bis in die Mitte deſſelben noch lebendigen mündlichen Tradition genommen ſind. Dieß gibt auch Credner zu [a]).

Wir wollen einige dieſer Sprüche genauer anſehen.

Als einen von denjenigen, die nicht in unſeren Evangelien vorkommen, führt Credner in Uebereinſtimmung mit Menardus [b]) die Stelle an aus Barnabas (Kap. 7): *οὔτω, φησὶν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.* Allein dieſe Stelle ſoll, wie aus der Art der Anführung erhellt, gar kein wörtlicher Ausſpruch Chriſti ſeyn, ſondern nur das Reſultat der im Vorhergehenden gegebenen typiſchen Beweisführung, wie Barnabas öfters ſeine meiſt gezwungenen und abgeſchmackten Argumente aus dem alten Teſtament zuſammenfaßt; ebenſo wird mit *φησὶν* die tiefere Bedeutung altteſtamentlicher Sprüche und Bilder Kap. 10. angegeben und öfters.

Die Sprüche in Clemens ep. 1. ad Cor. cap. 13. und cap. 46. ſind offenbar aus der Tradition und finden

---

a) Beiträge zur Einleitung. 1. B. S. 27.
b) Opp. apostol., ed. Coteler. Tom. I. p. 25.

auch in den Fragmenten des Hebräer-Evangeliums keine Parallele.

Die Stelle des Ignaz ad Smyrn. cap. 3: *λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*, hat zwar Hieronymus im Nazaräer-Evangelium gefunden: de vir. illustr. cap. 16: Ignatius — in qua (ep. ad Smyrn. cap. 3.) et de Evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium, dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi (*οἶδα*) et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Euſebius, der dieſelbe Stelle aus dem Briefe des Ignaz anführt (30, 36.), geſteht, er wiſſe nicht, woher jene Stelle ſey (*οὐκ οἶδ', ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται*). Es iſt jedoch daraus keineswegs zu ſchließen (wozu de Wette geneigt iſt, Einl. ins N. T. 4. Aufl. S. 86. Anm. a.), daß Euſebius das Hebräer-Evangelium nicht gekannt habe, da er deſſelben ſo oft gedenkt, ſondern entweder müßte die Recenſion des Hebräer-Evangeliums, welche er gebrauchte, den Spruch wirklich nicht gehabt haben, oder, was wahrſcheinlicher iſt, dieſes Nichtwiſſen war ein bloßes Sichnichterinnern. Die genannte Stelle fand ſich nach Origenes (de princip. I. prooem. §. 8.) auch in der ſogenannten doctrina Petri a). In beiden Orten aber kam der Spruch aus der mündlichen Ueberlieferung, woher ihn Ignatius hatte. So ſagt ſchon Iſaak Caſaubonus zu der Stelle des Euſebius (ed. Vales.): Fortasse verius, non ex evangelio Hebraico Ignatium illa verba descripsisse,

a) Es iſt aber nicht ganz richtig, wenn de Wette (S. 91. Anm. d.) dieſe doctrina Petri mit dem evangelium Petri völlig identificirt, denn Euſebius rechnet 3, 25. zwar dieſes Evangelium unter die ketzeriſchen Schriften, die ſogenannten *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* aber, wohin die doctrina Petri gehört, unter die *νόθα* (oder *ἀντιλεγόμενα*).

verum traditionem allegasse non scriptam, quae postea in literas fuerit relata et Hebraico evangelio, quod Matthaeo tribuebant, inserta. Wollte man ſolche Stellen auf geſchriebene Urkunden zurückführen, ſo müßte man doch entſchieden im Briefe an die Magneſier (Kap. 9.), wo von der Auferſtehung der Heiligenleiber beim Tode Chriſti die Rede iſt, eine Anſpielung auf die Stelle in Matthäus finden, da dieſe Notiz ſich ſonſt nirgends zeigt.

Ferner erzählt Papias nach Euſebius die Geſchichte einer Sünderin, welche dem Hebräer=Evangelium angehöre. Die Worte des Euſebius ſind folgende (3, 39.): ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Der Sinn dieſer Notiz, behauptet Schwegler (a. a. O. S. 205.), könne genauer nicht der ſeyn, Papias habe ſeiner Schrift unter Anderem die Geſchichte einer Sünderin einverleibt, welche ebenfalls auch im Evangelium der Hebräer ſtehe, ſo daß dahingeſtellt bliebe, ob ſie Papias aus dem Hebräer=Evangelium ſelbſt oder aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt habe, ſondern er müſſe ſich ausdrücklich auf jenes Evangelium als auf ſeine Quelle berufen haben. Allein der Beiſatz ἣν — περιέχει iſt doch augenſcheinlich nicht die Angabe des Papias, ſondern des Euſebius; weil die Quelle der Erzählung nicht genannt war, ſetzt Euſebius hinzu, daß dieſelbe im Hebräer=Evangelium enthalten ſey, woraus aber keineswegs folgt, daß ſie urſprünglich aus demſelben genommen war, da vielmehr Papias ſich ſeiner eigenen Angabe zufolge vorzugsweiſe an die mündliche Tradition hielt.

Uebrigens würde dieſe Citation keineswegs etwas für die Priorität des Hebräer=Evangeliums beweiſen, da Papias, wie aus der Stelle des Euſebius erhellt, ja auch ſchon die beiden erſten Evangelien kannte. Denn daß unter den λόγια, welche Matthäus Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συνεγράψατο, nicht eine bloße Spruchſammlung zu verſtehen iſt, kann keinem Zweifel mehr

unterliegen; daß darunter auch nicht das Hebräer-Evangelium gemeint ſeyn kann, würde daraus erhellen, daß er ja die Geſchichte von der Sünderin aus dem Hebräer-Evangelium citirt haben ſoll, alſo dieſes von den *λόγια* des Matthäus unterſchieden haben müßte. Es kann alſo, was Papias meint, nur das mit unſerem erſten kanoniſchen Evangelium im Weſentlichen identiſche, hebräiſch geſchriebene Matthäus-Evangelium geweſen ſeyn. Was ſodann Papias von Markus ſagt [a]), paßt allerdings nicht auf unſer zweites Evangelium, aber wir haben überall keinen Grund, dieſe Notiz auf ein nicht mehr vorhandenes Evangelium zu beziehen, das nach Schleiermacher und Credner die Grundlage unſeres jetzigen Markus geweſen ſeyn ſoll; denn dieſe Hypotheſe paßt am wenigſten auf das zweite Evangelium, es kann keineswegs die Exiſtenz des von Papias genannten Markus und die Identität deſſelben mit unſerem zweiten Evangelium in Frage geſtellt werden, ſondern nur der Bericht des Kirchenvaters von einer angeblichen petriniſchen Auctorität, durch welche dieſes von einem Nichtapoſtel abgefaßte Evangelium beglaubigt werden ſollte, und de Wette hat Recht, wenn er (a. a. O. S. 173.) ſagt, das ſicherſte ſey das negative Ergebniß, daß jene Nachricht in Betreff der Beſchaffenheit unſeres ſogenannten Markus-Evangeliums, wornach es von Matthäus und Lukas abhängig und ein ſpäteres Erzeugniß der evangeliſchen Schriftſtellerei iſt, ohne Anwendung und Bedeutung bleibe.

---

a) Euſeb. a. a. O.: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Mit beſonderem Nachdruck wird namentlich auch Hegeſipp aufgeführt. „Als ἀνὴρ ἀρχαῖος, wie ihn Euſebius nennt, als geborner Paläſtinenſer und ſchon dadurch der urchriſtlichen Ueberlieferung näher ſtehend, ein vielbewanderter Reiſender, und durch eigene Nachforſchungen und Erkundigungen mit den Ueberlieferungen auch der occidentaliſchen Kirchen wohl vertraut, ſeiner ganzen Tendenz nach Mann der Tradition und auf Ermittelung der παράδοσις ἀποστολικὴ bedacht, war er, wenn irgend ein Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, zu einem Urtheil über die gleichzeitige Evangelienlitteratur befähigt" (Schwegler, S. 206.). Ohne Zweifel wäre ſein Zeugniß von vorzüglichem Werthe, wenn wir nur ein genügendes hätten. Euſebius ſagt von ihm (4, 22.): *ἔκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.* Dieſes *τινὰ τίθησιν* ſoll heißen, Hegeſipp habe ſich des Hebräer-Evangeliums ausſchließlich bedient, denn daß dieſes der Fall ſey, beweiſe theils das Schweigen des Euſebius, der gewiß nicht unterlaſſen hätte, hegeſippiſche *μαρτυρίαι* für unſere kanoniſchen Evangelien, wenn er deren gefunden hätte, anzuführen, theils ſeine beigefügte Bemerkung, Hegeſipp habe in ſeinen ſonſt griechiſch geſchriebenen Denkwürdigkeiten einige Evangeliencitate hebräiſch gegeben aus dem hebräiſchen oder aramäiſchen Original des Hebräer-Evangeliums, denn der Zweck dieſer Originalcitate könne kein anderer ſeyn, als das Streben nach möglichſter Authentie ſeiner Anführungen. Allein aus den Worten *τινὰ τίθησιν ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* zu folgern, daß Hegeſipp das Hebräer-Evangelium nach Euſebius ausſchließlich gebraucht habe, heißt doch ohne Zweifel zu raſch geſchloſſen. Paulus (Conſervatorium, S. 7.) erklärt es für zweifelhaft, ob Hegeſipp das Wenige, was er anführe, wirklich aus dem Hebräer-Evangelium genommen habe. Euſe-

bius, ſagt er, fand Einiges, was Hegeſipp citirt hatte, im Evangelium der Hebräer ſeiner Zeit, es ſchien ihm alſo aus dieſem Evangelium zu ſeyn, er gebe aber nicht an, daß Hegeſipp ſelbſt dieſes Evangelium als ſeine Quelle genannt habe. Darauf hat jedoch Weber (a. a. O. S. 45 ff.) genügend geantwortet: wenn wir von einem Schriftſteller ſagen, er führe etwas aus einer Schrift an, ſo verſtehen wir dem allgemeinen Sprachgebrauch nach auch das darunter, daß er ſelbſt die angeführte Schrift als ſeine Quelle bezeichnet hat. Daß dieſes bei Hegeſipp der Fall war, geht insbeſondere aus dem Nachſatz hervor, worin Euſebius ſagt, er habe auch Einiges *ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* angeführt, worin ganz entſchieden liegt, daß er dieſe ungeſchriebene Ueberlieferung auch als Quelle genannt hat. Allein wir haben darum bei weitem nicht das Recht, in den obigen Worten die Anſicht des Euſebius ausgedrückt zu finden, daß Hegeſipp das Hebräer-Evangelium allein gebraucht habe. Ohne Zweifel will er es vielmehr als etwas der Seltenheit wegen Bemerkenswerthes hervorheben, daß Hegeſipp unter dem Vielen (*πλεῖστα*), was er geſchrieben hat, auch Einiges aus dem Hebräer-Evangelium bringt, und zwar in hebräiſcher Sprache. Euſebius ſchildert ihn überall als einen katholiſch geſinnten Mann, und Hegeſipp ſelber bezeichnet ſich als einen ſolchen, der auf einer Reiſe nach Rom mit den meiſten Biſchöfen Unterhaltungen gepflogen und von allen dieſelbe Lehre gehört habe, der mit der korinthiſchen Gemeinde in der genaueſten Verbindung ſtand [a]). Euſebius würde wohl Anſtand genommen

a) Wenn Hegeſipp (Euseb. 4, 22.) ſagt, es verhalte ſich in jeder Stadt ſo, *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*, ſo iſt unſtreitig dieſe Vorausſtellung des alten Teſtaments zu ſtark premirt, wenn Baur (Zeller's theol. Jahrb. 1844. 3. H. S. 571.) dieſelbe als einen Beweis der judenchriſtlichen Richtung Hegeſipp's anſehen will, da es natürlich war, daß er,

haben, ihn vorzugsweiſe als ſeinen Gewährsmann zu erwählen, wenn derſelbe das Hebräer-Evangelium ausſchließlich gebraucht und durchaus eine einſeitige, judenchriſtliche Richtung zur Schau getragen hätte. Bei einem Mann, der, wie Hegeſipp, τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς darſtellt (Eus. 4, 8.), der den Begriff des ὀρθὸς λόγος ſo ſtark hervorhebt (4,22.), der in ſeinen 5 Büchern τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν (ebendaſ.), war es allerdings bemerkenswerth, daß er auch einige hebräiſche Stellen aus dem Hebräer-Evangelium anführte, aber Euſebius findet darin nur den Beweis, ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι, nirgends deutet er mit einem Worte an, daß er auch judenchriſtlichen Geiſtes ſey. Eben dieſes ſoll zwar aus der bekannten Schilderung folgen, welche Hegeſipp von Jakobus dem Gerechten entwirft (Eus. 2, 23.). Wenn dieſer Bericht auch auf hiſtoriſche Wahrheit keine Anſprüche machen könne, ſo ſey er doch, ſagt Schwegler [a]), ein pſychologiſches Document; es gebe ſich in der Ausmalung der Perſon des Jakobus die eigene ebionitiſche Denkweiſe Hegeſipp's zu erkennen. Allerdings in dem Fall, wenn dieſe Schilderung von ihm ſelbſt herrührte, ſie war aber vielmehr eine judenchriſtliche Tradition, der Hegeſipp folgte, ohne daß man daraus auf ſeine ebionitiſche Geſinnung ſchließen darf, ſo wenig als, wie Schliemann [b]) richtig bemerkt, Gregor von Nazianz, der von Petrus, und Clemens von Alexandrien, der von Matthäus etwas ganz Aehnliches berichtet, deßhalb des Ebionitismus beſchuldigt werden können. — Es ſoll mit dieſem Urtheil über Hegeſipp nicht gerade Schliemann Recht gegeben werden, der jede Spur ebioniti-

um die ganze göttliche Auctorität aufzuführen, Geſetz und Propheten vorausgehen laſſen mußte.

a) Zeller's theol. Jahrb. II, 1. S. 191.

b) A. a. O. S. 429.

ſcher Denkweiſe bei ihm leugnet, aber auf der anderen Seite iſt es gewiß eine größere Ungerechtigkeit, ihn zu einem excluſiven Ebioniten zu ſtempeln.

Daß Juſtin's ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nicht das Hebräer-Evangelium ſind, glaube ich, an einem anderen Orte a) nachgewieſen zu haben.

Auch Tatian's Diateſſaron ſoll, wenn auch ſein Charakter nicht mehr zu ermitteln ſey, doch gewiß Verwandtſchaft mit dem Evangelium der Hebräer gehabt haben, wie es denn von einigen Alten geradezu mit dieſem Namen bezeichnet werde. Daß Tatian, wie ſein Lehrer Juſtin, das Evangelium der Hebräer wenigſtens mit benutzt habe, hält auch de Wette für wahrſcheinlich (a. a. O. S. 101.); Credner erklärt das juſtiniſche und tatianiſche Evangelium geradezu für identiſch. Es iſt aber kaum zu begreifen, wie man auf die Stelle des Epiphanius (haeres. 46, 1: λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι), in welcher nur eine unzuverläſſige Vermuthung Einzelner ausgeſprochen wird, ſo großes Gewicht legen mag, da der Berichterſtatter ſichtlich gar keine genauere Kenntniß von dem fraglichen Evangelium hatte. Will man nun nicht allein auf das Hebräer-Evangelium recurriren, ſondern wirklich eine Zuſammenſtellung (συνάφεια, συναγωγή nach Euſebius) annehmen, weil doch der Name des Evangeliums allzu zwingend iſt, ſo iſt es doch höchſt unnatürlich, mit Eichhorn und Anderen lieber auf vier unkanoniſche Evangelien (welches ſollen denn dieſe geweſen ſeyn, da ſie faſt alle auf Eines zuſammenlaufen?) zurückzugehen, als auf unſere kanoniſchen. Die Stelle des Euſebius gibt uns hinreichenden Aufſchluß über das genannte Evangelium, und wir haben überall keinen Grund, dieſe Nachricht zu verwerfen; Euſebius ſagt (4, 29.): ὁ Τατιανὸς συνάφειάν

---

a) Studien der württemb. Geiſtlichkeit. 1846. 1. H. S. 61 ff.

τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προςωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰςέτι νῦν φέρεται. Nehmen wir die Nachricht Theodoret's a) hinzu, daß Tatian bei Abfaſſung des Diateſſaron nur die Genealogien und Anderes, was die fleiſchliche Geburt des Herrn aus dem Samen David's beweiſen konnte, weggelaſſen habe, ſo erklärt ſich daraus von ſelbſt die Vermuthung einer Verwandtſchaft mit dem Hebräer-Evangelium, weil auch in dieſem wenigſtens nach der Recenſion der Ebioniten die erſten Kapitel fehlten. Wie die Ebioniten, ſo beſchnitt auch Tatian die evangeliſche Geſchichte aus dogmatiſchen Gründen. — Es führt uns demnach hier keine Spur auf die Annahme, welche de Wette wenigſtens für wahrſcheinlich hält, daß Tatian das Hebräer-Evangelium gebraucht haben ſoll. Die gewöhnliche Annahme, daß er in ſeinem λόγος πρὸς Ἕλληνας Stellen aus dem Prolog des vierten Evangeliums citirt habe, könnte man zwar in Anſpruch nehmen und ſagen, daß auch dieſe Sprüche erſt aus dem Hebräer-Evangelium in das johanneiſche übergegangen ſeyen, allein dieſe Hypotheſe würde hier ſich ſelber ſchlagen, weil dann jedenfalls das Hebräer-Evangelium nicht mehr das erſte ſeyn könnte, ſondern etwa als Uebergangsformation von den ſynoptiſchen Evangelien zum johanneiſchen angeſehen werden müßte.

Endlich werden die *clementiniſchen Homilien* genannt. Schwegler ſagt, Credner habe gründlich nachgewieſen, daß die evangeliſchen Anführungen der Homilien auf dieſelbe evangeliſche Quelle deuten, welche auch den juſtiniſchen Citaten zu Grunde liege, auf das petriniſche Evangelium oder das mit dieſem identiſche Evangelium der Hebräer. Es iſt jedoch vor Allem zu bemerken, daß die Annahme einer völligen Einerleiheit des Hebräer-Evangeliums und des Evangeliums Petri, wovon Credner ausgeht,

a) Haeret. fabb. I, 20.

unbegründet iſt, indem Euſebius in der Stelle vom Kanon (3, 25.) das erſtere unter die ἀντιλεγόμενα (oder νόθα) ſetzt und anmerkt, daß Einige ſogar es den Homologumenen beizählen, das Evangelium Petri aber mit anderen, welche ſich mit apoſtoliſchen Namen brüſten, unter die häretiſchen Schriften verweiſt, deren Lehr- und Redeweiſe ganz von dem apoſtoliſchen Typus und der wahren Orthodoxie abweiche, die daher als ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ zu verwerfen ſeyen. Die Bündigkeit der Argumentation Credner's muß übrigens an dieſem Orte dahingeſtellt bleiben, da die Citate der Clementinen eine eigene Unterſuchung erfordern. Jedoch könnten dieſe Citate inſofern für das höhere Alter des Hebräer-Evangeliums darum nicht viel beweiſen, weil die Homilien erſt dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehören.

Origenes, ſagt man weiter, citire das Hebräer-Evangelium mit Achtung. Allein was ſoll dieß beweiſen? Gewiß nicht, was man hier vorausſetzt, daß es das älteſte Evangelium ſey; ſonſt würde es Origenes bei exegetiſchen und kritiſchen Fragen höher geſtellt haben, als er es ſtellt, wenn er es ausdrücklich non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis anführen will (comm. in Matth.). Die Auszeichnung, welche Origenes dieſem Evangelium erwieſen haben ſoll, beſteht alſo darin, daß er überall, wo er es citirt, eine Beſchränkung beifügt (comm. in Ioh.: ἐὰν δὲ προςίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον), und in der eben citirten Stelle zu Matth.: si tamen placet alicui suscipere illud.

Euſebius, behauptet Schwegler ferner (a. a. O. S. 211.), halte ſein Urtheil ſchwankend, indem er das Hebräer-Evangelium unter die Schriften der zweiten Klaſſe, die Antilegomenen, ſetze, mit Hermas, Barnabas und der Apokalypſe zuſammen, und die Bemerkung beifüge, es werde von Einigen gleichwie die Apokalypſe unter die Homologumenen gerechnet. Auch Weber (a. a. O. S. 8.) ſagt, Eu-

ſebius ſelbſt widerlege oder verwerfe dieſes Urtheil nicht. Es kann nun zwar über die grammatiſche Beziehung des τούτοις geſtritten werden, aber Schwegler ſagt richtig, der Zuſammenhang ſpreche für die Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende ὁμολογούμενα, weil das Hebräer-Evangelium von der damaligen kirchlichen Meinung gewiß allgemein für ein Antilegomenon angeſehen worden ſey; wenn er dagegen die fragliche Anſicht nur als die Anſicht von Einigen gebe, alſo ausdrücklich nicht als eine allgemeine, ſo könne er nur die Zuzählung des Evangeliums zu den Homologumenen darunter verſtehen. — Daraus folgt jedoch, daß Euſebius ſein Urtheil nicht ſchwankend hält, ſondern er ſetzt das Hebräer-Evangelium mit der allgemeinen kirchlichen Anſicht entſchieden unter die Antilegomena (oder Notha), und gibt die Anſicht von der Echtheit deſſelben nur als Urtheil Einiger (früherer Kirchenlehrer? κατέλεξαν) an, womit die damalige allgemeine Ueberzeugung nicht mehr übereinſtimmte.

Hieronymus, ſagt Schwegler ferner nach Eichhorn, erwies dieſem Evangelium die Ehre, es ins Griechiſche und Lateiniſche zu überſetzen, eine Ehre, die er neben den kanoniſchen Schriften beider Teſtamente keiner andern Schrift erzeigte. Aber doch hat Hieronymus auch die Bücher Judith und Tobiä aus dem Chaldäiſchen überſetzt, und was Weber (a. a. O. S. 80.) gegen dieſe Inſtanz vorbringt, hält nicht Stich. Hieronymus, ſagt Eichhorn weiter, will dieſes Evangelium, wo nicht zur Entſcheidung, ſo doch zum Beweis des Alterthums der in ihm enthaltenen Lehrſätze gebraucht wiſſen (adv. Pelag. 3, 2: quibus testimoniis si non uteris ad auctoritatem, utere saltim ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint). Auch Schneckenburger [a]) behauptet, Hieronymus habe dem Evangelium der Hebräer volle Glaubwürdigkeit, ja dogma-

a) Ueber den Urſprung des erſten kanoniſchen Evangeliums, S. 110.

tiſchen Werth zuerkannt, und will dieß aus der Stelle ſchließen (in Mich. 7, 6.), welche gerade das Gegentheil beſagt: qui legerit canticum canticorum — credideritque evangelio, quod secundum Hebraeos nuper transtulimus etc. Allerdings wurde dieſes Hebräer-Evangelium, wie Hieronymus öfters ſagt, von den Meiſten für das Original des Matthäus angeſehen, und er ſelbſt hielt anfangs beide für identiſch. So ſagt auch ſchon Epiphanius von den Nazaräern (haeres. 29. §. 3.): *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί· παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται*, von den Ebioniten (haeres. 30. §. 3.): *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται. Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Später aber war Hieronymus nicht mehr dieſer Meinung, ſonſt würde er das Hebräer-Evangelium nicht beſonders überſetzt und demſelben eine größere Bedeutung eingeräumt haben. Man ſehe die vorſichtige Art, mit der er ſich in ſeinen ſpäteren Citationen über das Evangelium ausdrückt: Comm. ad Mich. 7, 6: qui crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus; ad Matth. 12, 13: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum; c. Pelag. 3, 2: In evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Man kann freilich nicht gerade mit Credner und de Wette behaupten, aus ſeinen der Zeit nach verſchiedenen Aeußerungen erhelle,

daß Hieronymus ſpäter von der Anſicht zurückgekommen ſey, das Hebräer-Evangelium ſey eins mit dem Matthäus, denn dagegen bemerkt Schwegler richtig, da Hieronymus gleich das erſte Mal, wo er des Hebräer-Evangeliums überhaupt Erwähnung thue (de vir. illustr. c. 2. 3.), zugleich erzähle, er habe es abgeſchrieben und überſetzt, ſo habe er über das Verhältniß des hebräiſchen Textes zum griechiſchen von Anfang an im Reinen ſeyn müſſen, und es ſey nicht wahrſcheinlich, daß er erſt einige Jahrzehnte ſpäter durch gereifteres Nachdenken zur richtigen Einſicht gelangt ſey. Wenn aber Hieronymus doch in der erſten Stelle die Identität des Hebräer-Evangeliums und des hebräiſchen Matthäus ausdrücklich behauptet a), ſpäter dagegen (ſ. die obigen Stellen) ſich wieder zweifelnder ausdrückt, ſo ſpricht dieß doch dafür, daß er in jener erſten Stelle vielleicht aus Freude über den Fund ſich zu beſtimmt und ſtark ausgeſprochen habe, wie denn Schwegler ſelbſt zugibt, wir haben ſeine erſten Ausſagen nicht im ſtrengſten Sinne zu nehmen, ſo

a) De vir. illustr. c. 3: Matthaeus primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum etc. Wenn Credner meint, Hieronymus habe die Worte porro — fuit, welche von der hebräiſchen Urſchrift handeln und den Text zu unterbrechen ſcheinen, nur an den Rand geſchrieben, und zwar habe er damals das hebräiſche Evangelium noch nicht geprüft gehabt, ſey alſo deßwegen der herrſchenden Meinung gefolgt, ſo gilt dagegen die obige Bemerkung Schwegler's; wenn er es abgeſchrieben und, wie er im vorhergehenden Kapitel ſagt, überſetzt hatte, ſo konnte er über den wahren Sachverhalt nicht mehr im Zweifel ſeyn; ohnedieß mußte ein oberflächlicher Blick auf dieſes Nazaräer-Evangelium die Verſchiedenheit von unſerem Matthäus zeigen.

daß beide Evangelien geradezu eins und daſſelbe geweſen wären, ſondern die Identität beziehe ſich nur auf das Weſentliche. Wenn aber Schwegler die Thatſache ſo ſtark premirt, daß die Meinung, das Hebräer-Evangelium ſey der Urtext des griechiſchen Matthäus, zur Zeit des Hieronymus eine allgemein verbreitete geweſen ſey, ſo darf man ſich billig wundern, daß kritiſche Anſichten aus der älteſten Zeit, welche ſonſt als ſo unzuverläſſig erachtet werden, hier ſo viel Reſpect einflößen. Wenn ſodann dieſe kritiſche Meinung auf eine unvordenkliche kirchliche Ueberlieferung geſtützt ſeyn ſoll, ſo iſt dieß wiederum eine für den Standpunct der neueſten Evangelienkritik völlig ungehörige und hier noch dazu aus hiſtoriſchen Gründen unberechtigte Connivenz gegen eine ſogenannte allgemeine Tradition. — Auch Schneckenburger (a. a. O. S. 111.) redet von einer Tradition, daß das Hebräer-Evangelium der Urtext des Matthäus ſey, und legt derſelben für ſeine kritiſche Anſicht von der Entſtehung des erſten Evangeliums eine allzu große Bedeutung bei, während aus den von Hieronymus gebrauchten Wendungen (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, ut plerique autumant) deutlich folgt, daß dieſe ſogenannte Tradition bloß ein Schluß war, herrührend aus der Wahrnehmung eines hebräiſchen Evangeliums in den Händen der Judenchriſten und aus der andern alten Tradition, daß Matthäus hebräiſch geſchrieben habe. Wenn Schneckenburger (S. 112.) dagegen ausruft: dann hätte ſchon Irenäus dieſen oberflächlichen Schluß gemacht! dieſen für die Ketzer ſo günſtigen Schluß gemacht! ſo iſt darauf zu erwidern, daß dieſer Schluß nahe genug lag, ſobald man das Hebräer-Evangelium für identiſch mit dem griechiſchen Matthäus anſah und dieſen für die bloße Ueberſetzung des von Matthäus ſelbſt verfaßten Originals hielt. Weiter ſagt Schneckenburger: der Umſtand, daß ſelbſt diejenigen Kritiker, welche die theilweiſe Verſchiedenheit des hebräiſchen Evangeliums von dem kanoniſchen wohl kannten,

und diejenigen Hiſtoriker, welche ein polemiſches Intereſſe gegen die Hiſtoriker hatten, jene Ableitung des kanoniſchen Matthäus aus dem hebräiſchen Evangelium der Judenchriſten unbedenklich feſthalten, ſprach dafür, daß ihr etwas Wahres zu Grunde liegen müſſe. Dieß nämlich iſt das Wahre, daß beide Evangelien in der Hauptſache identiſch ſind, zu Grunde liegt aber jener Annahme vielmehr die falſche Meinung, daß der griechiſche Matthäus eine bloße Ueberſetzung des von Matthäus concipirten hebräiſchen Evangeliums ſey. Es muß allerdings befremden, daß Hieronymus, auch nachdem er mit nüchternem Sinne das Hebräer-Evangelium beurtheilte, doch ſo ſchonend und vorſichtig ſich ausdrückt, daß er nicht gegen die allgemeine Anſicht, wornach dieſes Evangelium die Urſchrift unſeres kanoniſchen Matthäus ſeyn ſollte, entſchieden auftrat, zumal da dieſe Anſicht den Ketzern ſo günſtig zu ſeyn ſchien. Man kann ſich dieſes nicht anders erklären, als mit Credner, welcher ſagt, Hieronymus habe ſich geſcheut, ſeinen Zweifel an der Tradition, daß das fragliche Evangelium der Urtext des Matthäus ſey, laut werden zu laſſen. Darauf erwidert zwar Schneckenburger (S. 111.), Hieronymus ſey ſo wenig, als Epiphanius, der Mann geweſen, welcher Ketzern zu lieb in einer Sache, wobei die Authenticität einer kanoniſchen Schrift gefährdet werden konnte, ſeine Ueberzeugung verſchwieg. Aber der Mann war er, der vor der kirchlichen Meinung oder Ueberlieferung einen ungemeſſenen Reſpect hatte; alſo nicht Ketzern zu lieb, ſondern aus Hochachtung gegen die kirchliche Tradition drängte er ſeine Zweifel zurück oder ließ ſie nicht in ſich aufkommen. Wurde die Anſicht verworfen, daß das nazaräiſche Evangelium die Urſchrift des Matthäus ſey, ſo ſchien die uralte Tradition von der hebräiſchen Abfaſſung dieſes Evangeliums ſelbſt in Frage geſtellt. Dieß der Grund, warum Hieronymus auch ſpäter die allgemein vorausgeſetzte Identität beider Schriften ſtillſchweigend anzuerkennen ſcheint,

warum auch Epiphanius ſie als eine unbeſtrittene Thatſache (wenigſtens für das Nazaräer-Evangelium) erwähnt.

Weiter fährt Schwegler fort (S. 212.), das Hebräer-Evangelium von Anfang an unter die Kategorie des Apokryphiſchen zu ſtellen, ſey nur möglich vermöge der anachroniſtiſchen Zurückdatirung der Begriffe des Kanoniſchen und Unkanoniſchen in eine Zeit, welche nachweislich beide Begriffe ſo wenig als den in ihnen vorausgeſetzten und involvirten Begriff einer katholiſchen Kirche gekannt habe. Allerdings habe die ſpätere katholiſche Kirche das Hebräer-Evangelium unter die Antilegomenen, dann unter die Apokryphen geſtellt und im Laufe der Jahrhunderte völlig verdrängt. Daſſelbe mochte auch manche Archaismen enthalten, die einer ausgebildeteren chriſtlichen Weltanſchauung weniger entſprachen. Aber es folge daraus der apokryphiſche Urſprung dieſes Evangeliums ſo wenig, als der häretiſche Charakter jenes älteſten Judenchriſtenthums, auf deſſen Boden es erwuchs. — Man muß geſtehen, daß mit den Begriffen des Kanoniſchen und Apokryphiſchen viel Willkür getrieben worden iſt, daß ſie noch ins vierte Jahrhundert herab keineswegs nach allen Seiten hin feſtgeſtellt waren; wenn es aber einſeitig war, dieſe Begriffe ſchon in die zweite Hälfte des erſten Jahrhunderts zurückzuverſetzen, ſo iſt es als eine eben ſo große Einſeitigkeit anzuſehen, ſie nun erſt zur Noth dem Schluſſe des zweiten Jahrhunderts zu vindiciren. Vielmehr ſcheint uns Alles darauf hinzuweiſen, daß die Mitte des zweiten Jahrhunderts es iſt, in welcher die Idee der katholiſchen Kirche aus dem Kampfe mit den entgegengeſetzten Richtungen hervorgeht, alſo auch der Gegenſatz des Kanoniſchen und Häretiſchen ſich bildet. Er war alſo nicht ſchon ſeit längerer Zeit feſtgeſtellt (gewöhnliche Anſicht), er war aber eben ſo wenig noch gar nicht vorhanden (neueſte Hypotheſe), ſondern er war eben im Begriffe, ſich zu bilden.

Zuletzt faßt Schwegler (S. 215.) ſeine Anſicht ſo zuſammen:

Das ſpäter ſogenannte Evangelium der Hebräer iſt das älteſte, vielleicht noch bis ins paläſtinenſiſche Zeitalter hinaufreichende Evangelium, im ausſchließlichen Gebrauche während der judenchriſtlichen Periode des Chriſtenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, ſpäter, gleichzeitig mit der Conſolidirung der katholiſchen Kirche, oder, was daſſelbe iſt, in Folge der gegen den Judaismus eingetretenen Reaction durch unſere jetzigen kanoniſchen Evangelien verdrängt, welche nur ſpätere Redactionen und bereichernde Umarbeitungen des Hebräer-Evangeliums ſind, von modernen Geſichtspuncten aus und in vermittelnder Tendenz veranſtaltet. — Allein gegen dieſe, freilich mit der Vorausſetzung einer ausſchließlich jüdiſchen Richtung des Chriſtenthums bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts unzertrennlich zuſammenhängende Hypotheſe ſpricht der Charakter der Stellen, die uns noch vom Hebräer-Evangelium aufbehalten ſind, und die ſämmtlich ſich als ſecundäre Formation, als Erweiterung und Umbildung der Tradition ins Apokryphiſche verrathen.

Aber eben dieſes wird insbeſondere von Schneckenburger geleugnet, und wir gehen damit über auf den zweiten Theil.

## B. Die inneren Gründe,

welche für die Priorität des Hebräer-Evangeliums zu ſprechen ſcheinen.

Wir haben hier den Inhalt und die Form dieſes Evangeliums zu unterſcheiden.

### I.

Es kommen, was den erſten Punct betrifft, diejenigen Stellen in Betracht, in denen die Relation des Hebräer-Evangeliums den Vorzug der Urſprünglichkeit vor den kanoniſchen (insbeſondere matthäiſchen) Berichten haben ſoll. Zum Voraus iſt übrigens zu bemerken, daß Schneckenburger in dieſer Beziehung einen Unterſchied macht zwiſchen dem

nazaräiſchen und dem ebionitiſchen Evangelium; es exiſtirten nämlich, ſagt er (S. 146.), von dem Evangelium καθ' Ἑβραίους mehrere Recenſionen, hauptſächlich eine rein jüdiſche (die nazaräiſche) und eine gnoſtiſirende (die ebionitiſche im eigentlichen Sinn), wie ja Epiphanius beide Evangelien ausdrücklich unterſcheidet. Wenn de Wette, fährt Schneckenburger fort (a. a. O. §. 15.), das Hebräer-Evangelium ein ſehr altes nennt, aber ſich gegen die Annahme erklärt, daß es das älteſte ſey, ſo gelte dieſe Verwahrung mit Recht der philoſophirenden Recenſion, welche dogmatiſche Veränderungen an der Urſchrift anbrachte, die erſt bei fortgeſchrittener Reflexionsbildung nöthig erſcheinen konnten (und welche, müſſen wir hinzuſetzen, mit ihren Berichten völlig ins Abenteuerliche ſich verliert). Hier kommt alſo zunächſt nur die ſogenannte urſprüngliche, die rein judaiſirende Form dieſes Evangeliums in Betracht, und von ihr, ſagt Schneckenburger (a. a. O.), die auch wohl ſpäter bei dem größten Theil der Judenchriſten im Gebrauch blieb, da noch ein Hieronymus ſie allein kannte, möchte wohl zu behaupten ſeyn, daß ſie die älteſte Traditionenſammlung von Jeſus iſt. Denn es finden ſich in ihr nicht nur einzelne Schilderungen, welche das Gepräge der Priorität der Form vor unſern Evangelien an ſich tragen, ſondern ſie enthält ſogar Notizen, welche wir in unſern ſynoptiſchen Evangelien nicht finden, und welche doch durch hinlänglich alte Zeugniſſe im Weſentlichen bewahrheitet ſeyen.

Es tritt nun aber der eigene Fall ein, daß gleich bei der Taufe, worüber zwei Berichte vorhanden ſind, einer aus dem Nazaräer-, der andere aus dem Ebioniten-Evangelium, Schneckenburger dennoch dem letzteren den Vorzug der Urſprünglichkeit gibt. Die Taufgeſchichte aus dem Ebioniten-Evangelium lautet alſo (Epiph. haer. 30, 13.): *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰςελθούσης εἰς αὐτόν.*

Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ, λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Hier trifft Matthäus mit dem Berichte des Nazaräer-Evangeliums zuſammen in der Epiſode von der Weigerung des Johannes, Jeſum zu taufen. Wichtig aber ſey, ſagt Schneckenburger (S. 120.), bei der Aehnlichkeit die Verſchiedenheit. Das πληρωθῆναι beziehe ſich in der Erzählung des Nazaräer-Evangeliums ohne Zweifel auf die Verheißung der Propheten, daß der Geiſt über den Geſalbten in vollem Maße kommen ſoll. Das erſte kanoniſche Evangelium aber gebe durch eine ganz andere Wendung dem Worte einen Bezug auf die Taufe ſelbſt als Inauguration des Meſſias, gemäß den Erwartungen der Zeit. Wichtiger ſey, daß ſich aus der Vergleichung des Hebräer-Evangeliums die Entſtehung des Widerſpruchs im Matthäus mit Joh. 1, 31. erklären laſſe. Unſer Hebräer-Evangelium ſtelle die Sache ſo dar: Zuerſt werde Jeſus von Johannes getauft, die darauf folgende wundervolle Erſcheinung mache den Täufer betroffen und erwecke die Frage: Wer biſt du? Auf dieſe werde noch einmal durch die himmliſche Stimme geantwortet, und nun verlange Johannes fußfällig von Jeſus die Taufe. Matthäus dagegen nach ſeiner abkürzenden Methode, und um die Sache effectvoller zu machen, laſſe ſchon bei dem Nahen Jeſu den Johannes ſich weigern und jenen Ausſpruch thun, der aber offenbar nicht die Bitte um die Taufe enthalte, ſondern nur die Weigerung des Täufers, ſie an Jeſu zu vollziehen, durch die Erhabenheit ſeiner Perſon und Würde motiviren ſoll. Nichts deſto weniger behalte auch unſer Matthäus das ἄφες

bei, welches allein auf die von Johannes ſchon gemachten Anſtalten, die Taufe zu empfangen, recht paſſe, nicht aber auf die Weigerung deſſelben, die Taufe ſelbſt zu vollziehen. Mit der Verlegung dieſer Scene vor die Taufe Jeſu mußte aber auch der Antwort Jeſu eine andere, am natürlichſten die bezeichnete Beziehung auf den Act ſeiner Inauguration gegeben werden. — Gegen dieſe Anſicht über den vorliegenden Taufbericht des Hebräer-Evangeliums hat jedoch ſchon Strauß [a]) ganz richtig erwidert: Daß wir an der Relation des genannten Evangeliums nicht die urſprüngliche Form dieſer Erzählung beſitzen, konnte ſchon die äußerſt ſchleppende Wiederholung der Himmelsſtimme ſammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darſtellung zeigen. Vielmehr iſt ſie ein ſehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erſcheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerſpruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreiſe jener ebionitiſchen Chriſten nicht als anerkannt vorausgeſetzt werden darf, ſondern in eben der Abſicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuſchreibt, nämlich die Scene effectvoller zu machen. Eine ſimple Weigerung von Seiten des Täufers ſchien zu matt; es mußte wenigſtens ein Fußfall (und die Bitte, ſelbſt getauft zu werden) angebracht worden ſeyn; dieſer Fußfall konnte aber nicht beſſer motivirt werden, als durch die himmliſche Erſcheinung, welche ſomit vorangeſtellt werden mußte. —

In der That müßte man ſich die Augen zuhalten, um nicht zu ſehen, daß dieſer Bericht ſpäter iſt, als der des Matthäus, an welchen er ſich zunächſt anſchließt, und zuſammengeſetzt aus unſerem evangeliſchen Texte. Das *ἐν εἴδει περιστερᾶς* weiſt auf Lukas hin (die beiden erſten Evangelien haben bloß *ὡσεὶ περιστεράν*, Lukas noch dazu *σωματικῷ εἴδει*), und ebenſo ganz deutlich die erſte Stimme, die in der

a) Leben Jeſu. 4. Aufl. 1. Bd. S. 359.

Form des Lukas gegeben iſt. Bei Matthäus iſt der Vorgang ſo unbeſtimmt gehalten, daß man nicht recht weiß, ob Erſcheinung und Stimme dem Täufer oder dem Getauften gelten ſolle; die Form der Stimme (οὗτός ἐστι) zwar deutet eher auf das Erſtere hin; bei Lukas (und Markus) dagegen bezieht ſich der Act beſtimmt auf den Täufling ſelbſt, daher die Anrede (σὺ εἶ). Unſere vorliegende Erzählung aus dem Hebräer-Evangelium nun verbindet Beides mit einander, daher die Wiederholung derſelben Himmelsſtimme, zuerſt als Anrede an Jeſum, ſodann als objectives Zeugniß über ihn. Zugleich aber iſt der Vorgang ausgeſchmückt durch den weiteren Spruch (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), durch das große Licht und den apokryphiſchen Zuſatz: εἰσελθούσης εἰς αὐτόν, der augenſcheinlich der ebionitiſchen Anſicht von der Bedeutung der Taufe für die Perſon Jeſu zu lieb gemacht iſt. Ein weiterer Zug iſt in dem von Hieronymus überſetzten Nazaräer-Evangelium hinzugefügt, um den Entſchluß Jeſu hervorzurufen, daß er ſich von Johannes taufen laſſe: contra Pelag. 3, 2: Ecce, mater Domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

Es erhellt, daß die Judenchriſten ſich beeiferten, die Taufe, bei welcher nach ihrem Syſtem erſt der Geiſt Gottes auf den Menſchen Jeſus herabkam, auf die verſchiedenſte Weiſe auszuſchmücken. Der Bericht des Matthäus lautet dagegen viel einfacher und urſprünglicher. Und dieß gilt auch von der Himmelsſtimme. In Beziehung auf dieſe iſt zwar von Strauß (I, 424.) nicht ohne Schein behauptet worden, dieſelbe möge urſprünglich nach Pſ. 2, 7. gelautet haben, denn die Worte σήμερον γεγέννηκά σε haben ihren angemeſſenen Sinn bei der Annahme gehabt, daß Jeſus erſt durch die Taufe zum υἱὸς θεοῦ gemacht und mit den entſprechenden Kräften ausgeſtattet worden ſey; nachdem aber ſpäter die

Anſicht entſtanden war, welche das Verhältniß Jeſu zum heiligen Geiſte ſchon auf ſeine Empfängniß zurückdatirte, ſey die Himmelsſtimme nach Jeſaj. 42, 1. umgebildet worden. Hiernach müßte man annehmen, die Stimme habe urſprünglich gelautet: *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* = בְּנִי אַתָּה הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ, dann wäre ſie umgebildet worden in die Form bei Lukas: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα,* weil dieſe noch die Anrede beibehält, und dann erſt ſey die Faſſung bei Matthäus hergeſtellt worden: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* = Jeſ. 42, 1: הֵן בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי. Allein wie unwahrſcheinlich iſt es, daß hier Matthäus das letzte Glied ſeyn ſollte, da doch des Lukas Bericht im Uebrigen ſich als abgeleitet gegen Matthäus beweiſt! Vielmehr iſt der umgekehrte Gang weit einfacher und einleuchtender: die Stimme bei Matthäus iſt die urſprüngliche, Lukas gab ihr die beſtimmte Wendung als Anrede, und verwandelte ſo das *οὗτος* in *σύ*, damit aber wurde von ſelbſt an die Stelle Pſ. 2, 7. erinnert, und die Judenchriſten acceptirten dieſe um ſo lieber, da ſie mit ihrer Anſicht von der Perſon Chriſti harmonirte. —

Um die Uebereinſtimmung mit Johannes herzuſtellen, ſoll nach Schneckenburger der Bericht des Hebräer-Evangeliums der urſprünglichere ſeyn. Indeß haben wir kein Recht, eine andere Schwierigkeit hereinzuziehen, da in dem Berichte des genannten Evangeliums ſelbſt Schwierigkeiten genug ſich finden.

Die Nachſtellung des *ἄφες* — *πληρωθῆναι* ſoll paſſender motivirt ſeyn, als bei Matthäus, bei welchem gleich im Anfang Johannes mit ſeiner Weigerung entgegentritt. Auch Klener (recentiores de authentia evangelii Matthaei quaestiones; ſ. Schneckenb. S. 130. Anm.) findet hierin einen Beweis, daß manche Erzählungen im Hebräer-Evangelium reiner und authentiſcher dargeſtellt ſeyen, als in unſerem griechiſchen Matthäus.

Bleek (Stud. u. Krit. 1833. Heft 2.) ſchlägt einen vermittelnden Weg ein; er will zwar keineswegs dem ganzen Taufbericht der Hebräer größere Urſprünglichkeit zuſchreiben, glaubt aber doch, daß ſich in der Stellung des Geſprächs zwiſchen dem Täufer und Jeſus nach der Taufe das Urſprüngliche erhalten habe, da nur unter dieſer Vorausſetzung ſich jenes Geſpräch mit dem authentiſchen Berichte des Evangeliſten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen laſſe. Allein es iſt ungehörig, die Rückſicht auf das vierte Evangelium hier einzumiſchen; an und für ſich kann jener Zug nicht als ein Kriterium der Urſprünglichkeit angeſehen werden. Schneckenburger ſagt zwar, das *ἄφες* paſſe allein recht auf die von Johannes ſchon gemachten Anſtalten, die Taufe zu empfangen, allein die Bitte des Täufers, von Jeſu die Taufe zu empfangen, ſchließt eigentlich die Weigerung, ſie ihm zu ertheilen, ein, und hätte ſomit allein ihre rechte Bedeutung, wenn ſie noch vor der Jeſu wirklich ertheilten Taufe vorausginge, nun aber hinkt ſie äußerſt matt hintennach. Uebrigens iſt die Unbekanntſchaft des Täufers mit Jeſu, welche der Bericht des Ebioniten-Evangeliums in Uebereinſtimmung mit Johannes vorauszuſetzen ſcheint, doch nur ein bloßer Schein, denn die Frage, welche nach den zwei erſten Himmelsſtimmen der Täufer an Jeſum richtet: *σὺ τίς εἶ, Κύριε;* verräth ja deutlich, daß er ihn ſchon als *κύριος* kennt (denn dieſes iſt nicht ein bloßes Höflichkeitswort), ſie iſt ſomit nicht als Frage der Unwiſſenheit, ſondern der Bewunderung aufzufaſſen. —

Vergleichen wir damit den Taufbericht aus dem Nazaräer-Evangelium, ſo lautet dieſer nach Hieronymus (Jeſ. 11, 1.) alſo: Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus s. et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Dieſer Bericht iſt einfacher, und

würde inſofern vor dem Berichte des Ebioniten=Evangeliums unſtreitig den Vorzug verdienen. Allein gegenüber von Matthäus verräth er ſich doch auf den erſten Blick als Erweiterung und Ausſchmückung, und das bekennt auch Schneckenburger (S. 123. Anm.).

Der Anfang des dritten Kapitels bei Matthäus: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, mag allerdings, wie Schneckenburger ſagt, ein hiſtoriſches σκάνδαλον ſeyn, und die von de Wette (Erkl. des 1. Evang. S. 29.) für die weitere Bedeutung des ἐν τ. ἡμ. ἐκ. beigebrachte Parallele aus 2 Moſ. 2, 11. trifft keineswegs zu (vergl. V. 10.), es werde aber dieſes σκάνδαλον, ſagt Schneckenburger (S. 120.), erklärt, wenn wir aus dem Evangelium der Hebräer erfahren, daß der Auftritt des Johannes ſo beſchrieben wurde: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου — ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ etc. Matthäus, der den Namen Herodes für den früher (zum Unterſchied von ſeinem Vater) Archelaus genannten nicht brauchen wollte, habe den Namen ganz ausgelaſſen und die Geſchichte loſe genug durch ἐκείναις mit dem Vorhergehenden verbunden.

Allein es handelt ſich hier keineswegs darum, daß Matthäus den Namen Herodes für Archelaus nicht gebrauchen wollte, ſondern um den von Schneckenburger weggelaſſenen Beiſatz, daß dieſer Herodes ſey König von Judäa geweſen. Iſt nun der unbeſtimmte Anfang des dritten Kap. bei Matthäus wirklich ein σκάνδαλον, ſo iſt dieſe beſtimmte chronologiſche Notiz des Ebioniten=Evangeliums ein noch größeres, und es wäre unbegreiflich, wie es dieſen hiſtoriſchen Verſtoß hätte machen können, wenn es der Zeit nach das erſte Evangelium geweſen ſeyn ſollte, vielmehr hat Paulus (Conſervator. S. 144.) Recht, wenn er ſagt, es erhelle daraus, daß das Evangelium einer Zeit angehöre, wo man ſchon unbedachtſame Unwiſſenheitsfehler begehen konnte. Paulus erklärt dieſen Verſtoß umgekehrt als Schneckenburger: zu jener Amplification der echten Phraſe ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,

ſagt er, ſey der Bearbeiter jenes Evangeliums dadurch gekommen, daß der echte Matthäus nächſt vor jenem *ἐν τ. ἡμ. ἐκεῖν.* des Herodes I. und des Herodes Archelaus gedacht hatte; den Sprung von 30 Jahren aus der Kindheit Jeſu bis zum Auftreten des Täufers habe der Umarbeiter des erſten Evangeliums nicht beachtet. Vielmehr aber iſt jener Anfang des Ebioniten-Evangeliums, wie ihn Epiphanius angibt, augenſcheinlich aus Lukas 1, 5. genommen: *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας.* Nun ſind, wie ja Epiphanius ausdrücklich ſagt, die zwei erſten Kapitel, welche die Geburtsgeſchichte Jeſu enthalten, weggelaſſen, und es wird ſo unmittelbar auf den Anfang des 3. Kap. Lucä, der mit Matth. 3, 1. (*ἐν δὲ ταῖς ἡμ. ἐκ.*) parallel iſt, übergeſprungen. Einen Anklang an das erſte Kap. des Lukas enthält aber unſtreitig die Notiz aus der *ἀρχὴ* des Ebioniten-Evangeliums, daß der Täufer Johannes *ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβὲτ* geweſen ſeyn ſoll.

Wahrer und objectiv richtiger ſoll ferner im Hebräer-Evangelium die Verſuchungsgeſchichte erzählt ſeyn, indem ſie noch als Erzählung von Jeſu ſelbſt daſtehe: Orig. in Ioh.: *αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ*; cfr. Hieron. comm. in Mich. 7, 6: Ex persona Salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea, sanctus spiritus, in uno capillorum meorum. Dieſe Anſicht von der betreffenden Stelle kann aber nur demjenigen zuſagen, der die unhaltbare Hypotheſe von einer urſprünglich paraboliſchen Form der Verſuchungsgeſchichte für richtig hält und dem die abenteuerliche Einkleidung, womit das Hebräer-Evangelium dieſelbe beginnt, für ein Zeugniß von Anſchaulichkeit gilt.

Die Lehre von der Verſöhnlichkeit (Matth. 18, 21.) ſey im Hebräer-Evangelium weit natürlicher eingefügt und mit der Allgemeinheit der Sünde motivirt; die Stelle lautet

(Hieron. adv. Pelag. 3, 2.): Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus eius: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati; cfr. Matth. 18, 21: *Τότε προσελθὼν αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπε· Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου, καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ, λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.* Hier könnte nun die Frage des Petrus auf den erſten Anblick unmotivirt erſcheinen, während ſie nach dem Hebräer-Evangelium durch die Lehre des Meiſters hervorgerufen wird. Natürlicher iſt doch wohl, ſagt Schneckenburger (S. 126.), daß Jeſus, um die Verſöhnlichkeit zu empfehlen, in unbeſtimmter Zahl ſiebenmal des Tages vergeben hieß, und erſt, wie ſein Schüler dieß beſtimmt nahm, durch Potenzirung die Allgemeinheit ausdrücken wollte, als daß Petrus mit der beſtimmten Frage angefangen habe: Iſt's genug ſiebenmal? — Vielmehr aber muß es für weit natürlicher gehalten werden, wenn 1) der Jünger nach dem Maße der Verſöhnlichkeit fragt, als wenn es der Meiſter zum Voraus in einer beſtimmten Zahl feſtſetzt. Die Siebenzahl lag dem Petrus ſehr nahe, ſie wäre aber im Munde des Herrn nicht, wie Schneckenburger ſagt, eine unbeſtimmte, ſondern eine beſtimmte Zahl, und eben dieſes paßt nicht; 2) natürlicher, wenn der Meiſter die von dem Jünger hingeſtellte Zahl, als wenn er die von ihm ſelbſt angegebene ſteigert oder verbeſſert. Sodann iſt der Beiſatz in verbo eine ungehörige nähere Beſtimmung des *ἁμαρτάνειν*, und endlich hinkt der begründende Satz ziemlich lahm hintendrein, da die Regel des Herrn viel ſchlagender iſt, wenn ſie ohne Beweis hingeſtellt wird. —

Ferner die Erzählung von dem Manne mit der verdorrten Hand, von welcher Credner urtheile, daß der Zuſatz des Evangeliums der Hebräer einen ſehr paſſenden Platz habe,

wo nicht gar eine fühlbare Lücke ausfülle (Schneckenburger, S. 131.); dieſer Zuſatz iſt nach Hieron. in Matth. 12, 13. folgender: Caementarius eram, manibus victum quaeritans: precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. Es könnte nach der Darſtellung des Matthäus auffallend erſcheinen, daß der Herr den Kranken heilt, ohne von demſelben darum gebeten zu ſeyn, daß er ihm alſo ſeine Dienſte gleichſam aufdringt. Vielmehr aber ſteht die Handlung des Herrn in einem ſchöneren Lichte da, wenn ſchon der bloße Anblick des Kranken ihn zur Hülfleiſtung auffordert. In jedem Falle aber iſt die Anrede des Kranken nach dem Hebräer-Evangelium ſchleppend; viel paſſender haben die Synoptiker bei ähnlichen Gelegenheiten den kurzen Ruf: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ. Sodann iſt die Notiz, daß der Menſch ein caementarius war, ſichtbar eine ſagenhafte Ergänzung der ſcheinbar unvollſtändigen Erzählung der Synoptiker.

Weiter führt Schneckenburger (S. 124.) eine Stelle aus dem Ebioniten-Evangelium an, aus deren Vorſchweben ein deßfallſiger Mangel in der Sachordnung des Matthäus ſich ergebe. Der Eintritt Jeſu in das Haus Simon's zu Kapernaum geſchah nach dem Evangelium der Hebräer (Epiphan. 30, 13.), wie nach Matth. 8, 14. erſt nach der Berufung der Brüderpaare; Lukas ſetzt ſie früher. Um dieſe Zeit hatte aber Jeſus laut dem Hebräer-Evangelium ſchon ſeine 12 Apoſtel alle ausgewählt und berufen, während Lukas und Markus dieß erſt ſpäter geſchehen laſſen. Matthäus nun ſetze dieſe Angabe offenbar, ohne ſie ausdrücklich aufzunehmen, als richtig voraus, und darum ſchweige er ſpäter von der eigentlichen Berufung der Zwölfe, darum erſcheinen vom 5. Kap. an die Apoſtel ſchon als fertige Geſellſchaft, welcher bereits in der erſten öffentlichen Rede Jeſu, in der Bergpredigt, ihre Beſtimmung vor Augen gehalten werden könne. Die Stelle des Ebioniten-Evangeliums lautet folgendermaßen: ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς

ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν, καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτήν, καὶ Ἰούδαν τὸν ἰσκαριώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα, καὶ ἠκολούθησάς μοι. Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους, εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσαι Ἱεροσόλυμα κ. τ. λ. Abgeſehen nun von dem Unpaſſenden in dieſer Darſtellung des Ebioniten-Evangeliums, daß Jeſus im Hauſe des Simon die Jünger an ihre Berufung erinnert und ſelber vor ihren Ohren ihre Namen nach einander aufzählt, abgeſehen davon, daß ſie ſämmtlich auf dieſelbe Weiſe und an demſelben Orte erwählt worden ſeyn ſollen (was offenbar auf die Berufung der beiden Brüderpaare Matth. 4, 18. anſpielt), wird ja im Hauſe des Simon noch einmal die förmliche Berufung und Beſtellung der Jünger als Apoſtel vorgenommen in den Worten: ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ, und zwar geſchieht dieß hier, ohne ſie ſogleich zur Miſſion auszuſchicken, wie bei Lukas und Markus, ja es ſoll geſchehen ſeyn noch vor der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jeſu! Man ſieht, wie wenig es dieſem Evangelium um chronologiſche Genauigkeit zu thun war, und wie verfehlt es wäre, auf ſolche Notizen ein beſonderes Gewicht zu legen. Statt daß dem Matthäus ein Vorwurf daraus gemacht wird, daß er die förmliche Erwählung der ſämmtlichen 12 Jünger nicht berührt, iſt dieß vielmehr unſtreitig ein Vorzug des erſten Evangeliums vor den beiden andern.

Ferner bemerkt Schneckenburger (S. 127.) die Oppoſition des Ebioniten-Evangeliums gegen den Opfercultus, welche ſich in den von Epiph. 30, 16. angeführten Worten

ausſpricht: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Nun finde ſich bei Matthäus 9, 13. u. 12, 7. ein ganz ähnlicher Ausſpruch Chriſti (ein altteſtamentliches Citat): ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν, der wenigſtens an der zweiten Stelle künſtlich angebracht ſey und nicht ſtreng in den Zuſammenhang paſſe; denn möge auch θυσία für Satzungsweſen überhaupt ſtehen, was ſchwerlich der Fall ſey, ſo bleibe doch keine Stelle für ἔλεος hier; waren die Jünger ἀναίτιοι in ihrem Aehrenausraufen, ſo war, ſie nicht zu verfolgen, kein Erbarmen (S. 50.). Es liege alſo die Vermuthung nahe, daß es aus dem Evangelium der Hebräer, das gewiß jene opferfeindliche Anſicht öfters ausgeſprochen habe, übergegangen wäre. — Man muß nun geſtehen, daß der genannte altteſtamentliche Spruch Matth. 12, 7. nicht recht paſſen will, allein die Vermuthung Schneckenburger's hat Alles gegen ſich. Denn urſprünglich im Munde Jeſu hatte der Spruch keineswegs einen opferfeindlichen Sinn; die Verneinung der θυσία iſt zwar der Form nach abſolut, dem Gedanken nach aber iſt ſie relativ zu verſtehen; dagegen iſt dieſe ſtrenge Oppoſition gegen den jüdiſchen Opfercultus ein dogmatiſcher Hauptſatz der gnoſtiſchen Ebioniten, und wie ſehr es ihnen darum zu thun war, dieſe Anſicht Chriſto ſelbſt in den Mund zu legen und feierlich von ihm ausſprechen zu laſſen, beweiſt dieſer in ſeiner zweiten Hälfte grelle, in ſeinem Anfang aber mit der bekannten Erklärung Jeſu im Eingang der Bergpredigt (Matth. 5, 17: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι) auffallend contraſtirende Spruch.

Als ein weiterer Zug der Urſprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums wird der Umſtand geltend gemacht, daß Petrus in demſelben die gleiche hervorſtechende Rolle ſpiele, wie bei Matthäus. Es wird hierzu die Stelle citirt, die ſich bei Orig. (in Matth. 19, 19.) findet: Conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Io-

annae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum. Man muß jedoch geſtehen, daß ſowohl der Beiſatz sedenti apud se (ähnlich der Wendung, welche im vierten Evangelium von Johannes gebraucht wird), als die feierliche Anrede: Simon, fili Ioannae, bei dieſem allgemeinen Spruch verdächtig iſt. Durch jene Notiz ſoll der Vorzug des Petrus, des Apoſtels der Judenchriſten, recht gefliſſentlich hervorgehoben werden, die vollſtändige Anrede aber bei einem Spruch, dem es an jeder perſönlichen Beziehung fehlt, erſcheint als gemacht.

Anders iſt es Matth. 16, 17. oder Joh. 21, 15—17. Ja ſchon, daß ſich Jeſus mit dieſer allgemeinen Sentenz an einen Jünger beſonders gewendet haben ſoll, verräth deutlich den am unrechten Platz angebrachten Individualiſirungstrieb der Sage, wovon ſich auch ſchon im vierten Evangelium Spuren zeigen.

Ebenſo legt Schneckenburger (S. 147.) auf eine Erſcheinung des auferſtandenen Jeſus Gewicht, welche nach dem Evangelium der Hebräer dem Petrus zu Theil geworden ſey, indem dieſe Notiz in unſern ſynoptiſchen Evangelien vergeblich geſucht, dagegen durch Paulus (1 Kor. 15, 5.) beſtätigt werde. Nach Hieron. de vir. illustr. cap. 16. heißt es im Hebräer-Evangelium: Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale (ſ. daſſelbe Citat in anderer Beziehung oben S. 376.). Hier ſoll eine beſondere petriniſche Erſcheinung gemeint ſeyn, wovon ſich bei Luk. 24, 34. (*ὤφθη Σίμωνι*) eine leiſe Spur finde, die aber durch das Zeugniß des Paulus bewahrheitet werde. Allein es iſt augenſcheinlich, daß hier nicht von einer dem Petrus allein, ſondern ihm mit den andern Jüngern zu Theil gewordenen Erſcheinung die Rede iſt, welche ihre Parallele hat an dem Berichte des Lukas 24, 36—39., wo ſich auch der analoge Spruch findet: *Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων, αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει*

*αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν. Πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστὲ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.* Das bei Lukas vorangehende *ὤφθη Σίμωνι* weiſt entweder auf V. 12. zurück, ſo daß dort die Erzählung unvollſtändig wäre, denn wir haben kein Recht, das V. 24. Berichtete mit dem Gang des Petrus für identiſch zu halten, oder es iſt wirklich bei Lukas etwas ausgelaſſen, wie überhaupt der Bericht ſeines letzten Kapitels ſehr abgeriſſen iſt.

Auch von einer dem Jakobus gewordenen Erſcheinung redet das Hebräer-Evangelium umſtändlich (Hieron. de vir. illustr. c. 2.): Dominus autem, quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei. Iuraverat enim Iacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit, ac fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Auch dieſe Erſcheinung beſtätige, ſagt Schneckenburger (S. 147.), der Apoſtel Paulus (1 Kor. 15, 7.). Man könne aber wohl nicht daran denken, die Berichte des Nazaräerbuchs bloß für Ausſchmückungen dieſer pauliniſchen Notiz zu nehmen, denn Paulus Schriften wurden von ihnen nicht geleſen. Man könnte alſo ſagen, ſie ſeyen hier einer Tradition gefolgt, vielmehr aber verräth ſich obige Erzählung auf den erſten Blick als eine dem großen Judenapoſtel zu lieb gemachte Erfindung, wie denn auch Schneckenburger wenigſtens ſo viel zugeſteht, daß die Notiz von einer dem Jakobus gewordenen Erſcheinung mythiſch ausgeſchmückt ſey. Jedenfalls kann daraus nichts für die Urſprünglichkeit des

fraglichen Evangeliums gefolgert werden, ſo wenig als aus dem ganz abenteuerlichen Zug: quum dedisset sindonem servo sacerdotis, worin man allerdings mit Schneckenburger (S. 123.) eine leiſe Anſpielung an die dem Matthäus eigenthümliche Wache am Grabe finden kann, der aber nur recht deutlich beweiſt, wie durch die ſpätere Sage die anfangs (Matth. 28, 4.) halbtodt darniedergeworfenen Wächter wieder aufgeweckt und ſogar dem Herrn zu Dienſt geſtellt werden.

So haben ſich ſämmtliche Stellen, welche für eine Urſprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums ſprechen ſollten, als Zeugen dagegen ausgewieſen.

Nun gibt zwar Schneckenburger ſelber zu, daß die Hebräerſchrift, welche im erſten kanoniſchen Evangelium eine ſyntomiſtiſche Redaction erlebt haben ſoll, ſchon frühe auch eine entgegengeſetzte, erweiternde Behandlung erfahren habe (S. 123.). Allein die urſprüngliche Form derſelben ſey auch ſpäter wohl bei dem größten Theile der Juden im Gebrauch geblieben, und dieſe Recenſion kenne Hieronymus allein. Wenn aber eben die Berichte des Nazaräer-Evangeliums, welche Hieronymus uns aufbewahrt hat, ſchon eine ausgebildete und fortgeführte Tradition zeigen (wie dieß Schneckenburger theilweiſe ſelbſt zugibt), ſo iſt es ein Widerſpruch, von einer urſprünglichen, unveränderten Form der Tradition zu reden und daneben Erweiterungen aller Art zuzugeſtehen.

Dieß führt uns auf

## II.

## Die Form des Evangeliums.

Wir gehen hier am beſten aus von dem allgemeinen Kanon, den Schneckenburger (S. 77.) aufſtellt: die urſprüngliche Tradition ſey einfach und lebendig, die Einzelnheiten mehr atomiſtiſch zuſammen-, aber in ihrer natürlichen Ausführlichkeit und Umſtändlichkeit auffaſſend. Die

ſpätere werde verbinden, Zuſammenhang anbringen, das Weſentliche ausheben, die naive Einfachheit, Umſtändlichkeit und Lebendigkeit abſtreifen, Einzelnes ins Auffallendere ſteigern und unter geſchickten Händen wohl wieder zu einem ſchönen Guſſe ſich runden, dem man aber die ſecundäre Formation, den Durchgang durch das Reflexionsgebiet anfühlen müſſe. Hier wird alſo zum Beſten des Hebräer-Evangeliums angenommen, daß es der Charakter der urſprünglichen Sage ſey, ausführlich und umſtändlich zu erzählen, während die ſyntomiſtiſche Form der Darſtellung eine abgeleitete und weiter verarbeitete Tradition beweiſe. Wenn es ſich aber bloß um den abſtracten Unterſchied von Mehr und Weniger handeln ſoll, ſo muß es unſtreitig dem Weſen der Sage angemeſſener erachtet werden, daß ſie vom Hauſe aus kurz und bündig iſt, im Laufe der Zeit aber von Munde zu Munde ſich ausdehnt und wächſt. Vielmehr jedoch kann hier die Quantität nicht entſcheiden, ſondern nur die Qualität der Erzählungen. Es kann allerdings eine abgeriſſene Kürze geben, welche Mangel an Anſchaulichkeit verräth, wie bei Matthäus; der bei weitem gewöhnlichere Gang der Sage aber iſt der, daß ſie immer mehr Züge aufnimmt und durch einen Reichthum von Details ſich den Schein von Urſprünglichkeit und Anſchaulichkeit geben will. Die Kürze oder Länge an ſich alſo macht es nicht aus, ſondern der innere Charakter der Erzählungen. Hier trifft nun aber der größte Theil der Züge, welche Schneckenburger der ſpäteren Sagenbildung zuſchreibt (und auf Matthäus anwenden will), auf das Hebräer-Evangelium zu; dieſes iſt es, das Zuſammenhang anbringt und macht, wo die urſprüngliche Sage eine Lücke gelaſſen zu haben ſcheint; dieſes iſt es, das bei aller Umſtändlichkeit die naive Einfachheit abgeſtreift hat; dieſes iſt es endlich, das Einzelnes ins Auffallendere ſteigert, und für all dieſes kann der Eine Taufbericht des Ebioniten-Evangeliums, dem ja Schneckenburger den Vorzug der Urſprünglichkeit zuerkennt, als Beiſpiel genannt werden. Nun gibt zwar

Schneckenburger ſelber zu, daß erweiternde Zuſätze ins Hebräer-Evangelium aufgenommen worden ſeyen und es ſpäter mehr entſtellt haben müſſen; aber ſchon anfangs, und zwar ehe wir von einem kanoniſchen Evangelium etwas Beſtimmtes wiſſen, kommen Erweiterungen der kanoniſchen Tradition vor, die auf das Hebräer-Evangelium hinweiſen. Wenn ſolche Erweiterungen in ſpäterer Zeit, beſonders da ſich die Judenchriſten mehr von den Katholiſchen als eine für ſich beſchloſſene Secte abſonderten, in reicherem Maße ſich einſchleichen, ſo mache dieß die davon unabhängige Wahrſcheinlichkeit nicht wankend, daß doch urſprünglich die ungeordnetere, weitläufigere Traditionsform die frühere, und die geordnetere, planmäßige, reflectirende die ſpätere, und zwar jene die Quelle von dieſer war (S. 142.).

So habe denn unſer Matthäus rückſichtlich ſeiner Materien jenes nazaräiſche Evangelium zur Quelle, und ſey eine freiere, nach mehr reflexionsmäßiger Methode componirte, kürzere Redaction jener noch in ziemlich chaotiſchem Zuſtand befindlichen Traditionsmaſſe (S. 114.). Wenn aber Schneckenburger als Beweis dafür, daß eine ſolche combinirende und ſummariſche Bearbeitung ganz im Geſchmacke der Zeit geweſen und ein in der Natur der Sache ſelbſt nothwendig begründeter Fortſchritt von der zerfließenden Tradition zur fixirenden Reflexion ſey, wenn er als Beweis dafür das Diateſſaron des Tatian anführt, ſo kann dieſes Beiſpiel deßwegen nicht gelten, weil es ſich bei der letzteren Schrift nicht um das Zuſammenziehen Eines, ſondern mehrerer Evangelien handelte. Uebrigens iſt das Verhältniß des Nazaräer-Evangeliums zu unſerem Matthäus keineswegs dieſes, daß jenes fragmentariſch und unzuſammenhängend, dieſer planmäßig verbindend, jenes naiv und unbewußt, dieſer ein Product der Reflexion wäre, ſondern es iſt auch bei erſterem ein Zuſammenhang in den einzelnen Theilen, aber ein gemachter, der eben deßwegen allerdings wieder ſich auflöſt; auch das Nazaräer-Evangelium verfährt

mit beſtimmter, nur allzu deutlicher Abſichtlichkeit, indem es die Tradition nach dem fertigen dogmatiſchen Syſtem verarbeitete und modificirte.

Wird nun gegen die Priorität des Hebräer-Evangeliums immer wieder ſowohl die gedehnte und zerfloſſene Darſtellung überhaupt, welche ſo weit als möglich von urſprünglicher Einfachheit entfernt iſt, als insbeſondere die Menge abenteuerlicher Züge, welche die wenigen Fragmente aufweiſen, aufgeführt: ſo wird darauf erwidert, daß ja von dem Hebräer-Evangelium mehrere Recenſionen exiſtirt haben, und zwiſchen der urſprünglichen Redaction deſſelben und der ſpäteren wohl unterſchieden werden müſſe. Wenn aber der Verſuch, das Nazaräer-Evangelium, von welchem Hieronymus uns berichtet, für das urſprüngliche zu erklären, als mißlungen betrachtet werden muß, ſo iſt zu ſagen, daß wir von einer ſolchen urſprünglichen Form des genannten Evangeliums nicht die mindeſte Spur haben, ſondern es iſt dieß eine Ausflucht, um die Hypotheſe von der Geltung dieſes Evangeliums gegen die ſich von ſelbſt darbietenden dringenden Einwendungen zu retten. Auch Schwegler hilft ſich damit, daß der Urſtamm dieſes Evangeliums immer mehr verändert und erweitert worden ſey, das Hebräer-Evangelium habe mehrfältige Redactionen durchlaufen, die wandelbare und fließende Beſchaffenheit deſſelben ſey unleugbare Thatſache und beurkunde ſich in manchen Spuren. So treffe es ſich oft, daß die aus demſelben geſchöpften Anführungen einer und derſelben Stelle bei verſchiedenen Kirchenvätern keineswegs zuſammenſtimmen. Es iſt nun freilich zuzugeben, daß es mehrere Recenſionen dieſes Evangeliums gebe, wie die der Nazaräer und der Ebioniten. Allein fürs Erſte weiſen uns dieſe verſchiedenen Recenſionen, ſo viel wir von ihnen wiſſen, immer tiefer herunter, als die kanoniſchen Evangelien, nirgends haben wir eine Spur, daß eine der beiden Formen des Hebräer-Evangeliums vor Matthäus den Vorzug der Ur-

ſprünglichkeit behaupten könnte; ſodann wäre es ſehr unwahrſcheinlich, daß dann, wie verſichert wird, das kanoniſche Evangelium die urſprünglich wahreren Berichte des Hebräer-Evangeliums alterirt und entſtellt haben ſollte, jede Vergleichung des beiderſeitigen Textes beweiſt vielmehr, daß das letztere den Bericht des Matthäus ausbildet und erweitert. Alſo noch einmal: von einer urſprünglicheren Form des Hebräer-Evangeliums, welche unſerem Matthäus, und wir müſſen hinzuſetzen, auch unſerem Lukas zur Grundlage gedient haben ſollte, wiſſen wir gar nichts. „Was hilft's," fragt Paulus (Conſerv. S. 111.) mit Recht, „ſich ein gewiſſes Ideal, wie dieſes Evangelium urſprünglich geweſen ſeyn möchte, vorzuſtellen, während uns dafür die nöthige hiſtoriſche Grundlage abgeht?" Auch würde mit der Annahme einer urſprünglicheren, einfacheren Form weder dieß übereinſtimmen, daß dann doch in ihr die Erzählungen weiter ausgeführt geweſen ſeyn müßten, noch das Andere, daß in ihr die Traditionsmaſſe noch in ziemlich chaotiſchem Zuſtand befindlich geweſen ſeyn ſoll; vielmehr weiſt eben der Umſtand, daß in ihr die Geſchichte ſchon weiter ausgeführt war, entſchieden darauf hin, daß die Tradition ſich ſchon ausgebildet und fixirt hatte. Gewiß iſt es der natürlichere Hergang der Sache, daß das Hebräer-Evangelium ſchon ſelbſt eine nach beſtimmten dogmatiſchen Rückſichten veranſtaltete Ueberarbeitung des Matthäus war, und dann in der ſpäteren ebionitiſchen Redaction noch mehr ſagenhafte und befremdliche Züge in ſich aufnahm, als anzunehmen, das einfachere Hebräer-Evangelium ſey zwar anfangs (durch Matthäus) in eine ſyntomiſtiſche, dann aber auch wieder in eine breitere Form gebracht worden. Wie ſonderbar müßte man ſich auch den Verlauf dieſes Evangeliums denken, wenn man die verſchiedenen Momente, die uns an die Hand gegeben ſind, zuſammenfaßt! Zuerſt wäre es hebräiſch geweſen (und in welchem Verhältniß ſollte dann das urſprünglich hebräiſche Hebräer-Evangelium zum urſprünglich he-

bräiſchen Matthäus geſtanden haben? Denn daß der letztere nicht eine bloße Spruchſammlung war, iſt unzweifelhaft), dann müßte es ſchon vor Juſtin's Zeiten ins Griechiſche überſetzt, ſodann wieder aus dem Griechiſchen ins Hebräiſche zurückvertirt worden ſeyn, denn das ſpätere, von Hieronymus citirte Nazaräer-Evangelium iſt, wie Paulus (Conſerv. S. 142.) und Credner (S. 408 ff.) beweiſen, aus dem Griechiſchen ins Hebräiſche, oft fehlerhaft, zurückuͤberſetzt. Was Süffert und Schneckenburger gegen letztere Behauptung vorbringen (in Beziehung auf das βαῤῥαβᾶν), iſt zwar ſinnreich, aber höchſt unwahrſcheinlich. Endlich hätte Hieronymus es wieder ins Griechiſche (und Lateiniſche) überſetzt. Statt alſo mit Schwegler zu ſagen, unſer Matthäus-Evangelium ſey eine letzte, vom kirchlichen Standpunct aus veranſtaltete Redaction des Hebräer-Evangeliums, die Manches, was nicht mehr an der Zeit war, getilgt und Anderes, was ein Gegengewicht gegen den vorherrſchend judenchriſtlichen Charakter zu bilden geeignet ſchien, aus anderen evangeliſchen Quellenſchriften eingeſchaltet haben möge, iſt vielmehr uns durch Alles die Vorſtellung nahe gelegt, daß aus dem kanoniſchen Matthäus- (und theilweiſe dem Lukas-) Evangelium, dem am meiſten judaiſirenden, das Hebräer-Evangelium entſtand, das jedoch von Anfang an einen apokryphiſchen Charakter hatte und denſelben immer mehr bekam, je mehr ſich die Judenchriſten von der Berührung mit der übrigen Kirche losſagten. Es iſt ja bekannt, wie wenig ſcrupulös die damalige Zeit, insbeſondere die Vertreter häretiſcher Anſichten waren, eigene Schriften unter apoſtoliſchen Namen zu fabriciren; ſo berichtet Epiphanius (adv. haeres. 30, 16.) von den Ebioniten ausdrücklich, daß ſie ſich auch einer eigenen Apoſtelgeſchichte bedienten und daß ſie unter dem Namen des Jakobus, Matthäus und anderer Apoſtel erdichtete Schriften beſaßen (Kap. 23.).

Noch verdient zum Schluſſe Ein Punct beſonders zur

Sprache gebracht zu werden, nämlich die verſchiedenen Berichte über den Anfang dieſes Evangeliums.

Nach Epiphanius 30, 13. 14. fehlte im Ebioniten-Evangelium die Kindheitsgeſchichte. §. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ κ. τ. λ. §. 14: παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ. Gegen die Richtigkeit dieſer Angabe des Epiphanius wird aber vorgebracht, daß er in dem Berichte über die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ſelbſt nicht mit ſich übereinſtimme (Schwegler nach Credner). In der erſten Stelle heißt es (§. 13): ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει· ὅτι ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ τοῦ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβέτ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες. Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει, ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν κ. τ. λ. §. 14. heißt es: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ ποταμῷ Ἰορδάνῃ. Hier wird nun darauf Gewicht gelegt, daß der Text der einen Stelle verſchieden von dem der andern gelautet habe, die wirklichen Texteswořte alſo keineswegs vor uns liegen können (Credner a. a. O. S. 339.), auch klängen die Worte für den Anfang eines Evangeliums ſo ſeltſam, daß man ſich in Verlegenheit ſehe. Allein da die beiden Citate unmittelbar nach einander ſtehen und das zweite in den Worten ὡς προεῖπον

ausdrücklich auf das erſte zurückweiſt, ſo können die ganz unbedeutenden Abweichungen nicht das Mindeſte beweiſen. Wenn der Anfang dieſes Evangeliums allerdings ſeltſam lautet, ſo iſt ja daſſelbe auch beim marcionitiſchen Evangelium der Fall, das doch ebenfalls den Ruhm früherer Abfaſſung haben ſoll und in daſſelbe Verhältniß zu Lukas, wie das Hebräer-Evangelium zu Matthäus geſetzt wird. Man will aus jenen geringfügigen Abweichungen ſofort den Schluß ziehen, Epiphanius habe das Hebräer-Evangelium ſelbſt gar nicht gekannt, ſonſt würde er auch vor Allem den Titel richtig angegeben haben, aber er nenne es einmal *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* (30. §. 3.), das andere Mal *τὸ Ἑβραϊκόν* (30. §. 13.); beide Benennungen ſeyen aber nichts weniger als einerlei, die erſte würde die Beſtimmung des Evangeliums für Judenchriſten bezeichnen, die zweite dagegen gehe auf die Sprache, in welcher das Evangelium abgefaßt war; keines von beiden aber ſeyen Ueberſchriften, welche man einer Schrift vorſetze u. ſ. w. (Credner a. a. O. S. 337.). Allein was ſollen alle dieſe kritiſchen Häkeleien, da einmal entſchieden das Hebräer-Evangelium dieſen Namen bei den Kirchenſchriftſtellern führt, und da bei Epiphanius ſo bald nach einander das *Ἑβραϊκὸν* gar keine andere Bedeutung haben kann, als die andere Benennung, das hebräiſche = das Hebräer-Evangelium?

Man will aber weiter auch aus dem Inhalt der Stellen, welche Epiphanius aus dem ſogenannten Hebräer-Evangelium anführe, ſchließen, daß auf ſeine Angaben kein Gewicht zu legen ſey: der Bericht von der Taufe, den er liefere (ſ. oben S. 392.), ſey, wie die Sache ſelbſt und das wiederholte *φησὶν* beweiſen, aus vereinzelten Angaben zuſammengetragen; die zweimal vom Himmel herab gehörte Stimme ſey ſicherlich nur Eine und dieſelbe; das *καὶ πάλιν* vor *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* könne nicht im ebionitiſchen Evangelium geſtanden haben; auch der letzte Satz, nach welchem Johannes vor Jeſu niederfällt und ſpricht:

δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον κ. τ. λ., ſtehe hier am unrechten Orte und müßte der Taufe Jeſu durch Johannes voraufgehen (Credner, S. 343.). Allein dieſe Verdachtsgründe gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung können die Echtheit derſelben nicht im mindeſten berühren, und ſeltſam, daß eben das, was für Schneckenburger ein Beweis der Urſprünglichkeit des Berichtes war, bei Credner ein Zeugniß dagegen ſeyn ſoll, woraus erhellt, wie ſubjectiv dieſe Kriterien ſind. Was Credner gegen die Zuſammengehörigkeit der betreffenden Stelle vorbringt, iſt in der That nicht vom mindeſten Belang; das φησὶν hat hier, wie auch an anderen Stellen, die allgemeine Bedeutung: „es heißt," z. B. §. 13: καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον κ.τ.λ., oder §.14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησὶν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ. Ebenſo auch im Brief des Barnabas. Was Credner gegen die doppelte Himmelsſtimme und gegen die Stellung der Bitte des Täufers ſagt, iſt der Sache nach richtig, beweiſt aber keineswegs, daß nicht die Erzählung im Ebioniten-Evangelium wirklich ſo gelautet habe.

Schliemann (a. a. O. S. 507.) nimmt an, daß das Citat des Epiphanius über die Taufgeſchichte nicht dem Evangelium der gnoſtiſchen, ſondern der vulgären Ebioniten entnommen ſey, weil bei den letztern allein die Taufe Chriſti eine ſo hohe Bedeutung gehabt habe. Es folge alſo auch daraus, daß Epiphanius das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nicht aus eigener Anſchauung gekannt haben könne, weil er ſonſt von den gnoſtiſchen Ebioniten redet. Allein es iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch bei dem gnoſtiſchen Ebionitismus die Taufe Chriſti noch ihre Rolle geſpielt haben ſollte, wenn ſie gleich den Aeon Chriſtus ſchon bei der Geburt mit Jeſu verbunden werden ließen. Iſt ja doch auch in unſerer evangeliſchen Geſchichte die Taufe ein bedeutendes Moment für die Conſtituirung der meſſianiſchen Perſönlichkeit Jeſu, obgleich der höhere Begriff des πνεῦμα oder des λόγος ſchon

mit der Geburt eintritt. Die eigentliche Parallelſtelle aus dem Evangelium der gnoſtiſchen Ebioniten ſey in den clement. Homilien (3, 53.) enthalten, wo es heißt: οὗτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε. Denn nach der gnoſtiſch-ebionitiſchen Recenſion konnte die Himmelsſtimme nur beabſichtigen, Chriſtum den Anweſenden als Solchen zu verkündigen, dem ſie Gehör ſchenken müßten, für ihn ſelbſt habe die Taufe und die himmliſche Stimme keine Bedeutung haben können, daher haben auch die Worte: σύ μου εἶ ὁ υἱὸς κ. τ. λ. und ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε gefehlt. Allein was ſoll dieß heißen, wenn doch auch Mark. 1, 11. und Luk. 3, 22. die Form der Anrede gebraucht iſt, während Matthäus in der Parallelſtelle das οὗτος hat? Man wird doch hier ohne Zweifel zwiſchen dem erſten Evangelium und den beiden andern keine Verſchiedenheit der dogmatiſchen Anſicht über die Taufe Jeſu finden oder den Bericht des Matthäus dem des Markus und Lukas nachſetzen wollen. Wenn bei Matthäus allerdings der Spruch objectiv gehalten iſt, und es ſcheinen könnte, als ſollte auch der Taufe bei ihm keine ſubjective Bedeutung für Chriſtum gegeben werden (wie Einige haben annehmen wollen), ſo iſt dieß doch eine unrichtige Anſicht von dem Zuſammenhang der Erzählung; das Hauptſubject iſt im Vorhergehenden keineswegs Johannes, ſondern Chriſtus, und wenn der Spruch von Chriſto in der dritten Perſon lautet, ſo ſoll dadurch nur mit dem ſubjectiven Moment, das die Taufe für Chriſtum hatte, das objective einer Darſtellung für Johannes (und die verſammelte Menge) verbunden, keineswegs das erſtere völlig ausgeſchloſſen werden. Die Stelle der Clementinen aber iſt ſichtbar aus der Verklärungsgeſchichte Matth. 17, 5. genommen, wo der Spruch von der Höhe ganz ebenſo lautet.

Nicht minder unhaltbar iſt, was von der dritten, bei Epiphanius (a. a. O. §. 13.) citirten Stelle von der Wahl der Jünger (ſ. oben S. 402.) behauptet wird, daß ſie beſon-

ders deutlich ſich als Verbindung ganz verſchiedener Stücke bezeichne. Allerdings fehlt es auch dieſer Stelle, wie dem Taufberichte, an innerem Zuſammenhang, allein daraus folgt nicht, daß erſt Epiphanius ſie zuſammengeſtückelt habe. Credner behauptet, es ſey auch aus dieſer dritten Stelle erſichtlich, daß Epiphanius das Evangelium der Ebioniten nicht vor ſich gehabt haben könne, da Jeſus an dem Orte, wo von der Wahl der Jünger die Rede ſey, erſt als ganz unbekannt eingeführt werde mit den Worten: *ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς κ. τ. λ.*, und doch könne dieſe Stelle nur nach dem Bericht von der Taufe Jeſu geſtanden haben. So könne aber der Text im Ebioniten-Evangelium unmöglich beſchaffen geweſen ſeyn; die Stellen, welche Epiphanius anführe, ſeyen ſämmtlich weder aus dem Ebioniten-Evangelium entlehnt, noch haben ſie in dieſer Geſtalt einen Platz in demſelben gehabt, vielmehr ſeyen ſie, wie der Inhalt zeige, aus einer ebionitiſchen Schrift, ähnlich den clementiniſchen Homilien und dem *κήρυγμα Πέτρου*, entlehnt; in dem letzteren werde an den verſchiedenen Orten, welche der Apoſtel auf ſeinen Reiſen beſuche, die Geſchichte des Lebens Jeſu verſchiedentlich vor verſchiedenen, wechſelnden Zuhörern erörtert, und zwar ſo, daß die Apoſtel, gewöhnlich Petrus ſelbſt, als unmittelbar redend eingeführt werden. Auf eine ſolche Stelle beziehen ſich deutlich auch die Worte, welche zwiſchen der einen und der anderen Stelle ſtehen: *μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει.* Was könnte aber zwiſchen dem Berichte von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jeſu geſtanden haben? Dieſes *εἰπεῖν πολλὰ* beziehe ſich vielmehr auf die weiteren Ausführungen, welche der Erzähler in der zu Grunde liegenden Schrift dazwiſchen geſchoben habe.

Allein alles dieſes ſind leere Vermuthungen. Was zuerſt den Anſtoß betrifft, daß Jeſus auf Einmal als unbekannter Mann eingeführt werde, während die Stelle, in

welcher dieſes geſchehe, doch nach ſeiner Taufe fallen müſſe, ſo iſt eben dieſe letztere Behauptung mit gar nichts zu begründen, vielmehr hat es alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß eben die Erzählung von dem Kommen Jeſu nach Kapernaum, von der Auswahl ſeiner Jünger, von der Taufe und Lebensweiſe des Johannes gerade zwiſchen den Bericht von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jeſu ſelbſt gehörte; daraus erklärt ſich einfach das *μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ* und das *ἀνήρ τις*, wie auch die Erzählung von dem Zulauf bei Johannes und von ſeiner Lebensart am ſchicklichſten an die Notiz von ſeinem Auftritt anſchließt.

Die Conjectur ferner, daß Epiphanius nicht aus dem Ebioniten-Evangelium ſelbſt geſchöpft habe, ſondern aus einer dem *κήρυγμα Πέτρου* ähnlichen Schrift, widerſpricht nicht bloß dem Anſehen der Stellen, welche keineswegs ſo beſchaffen ſind, wie wenn ſie aus dem freien Vortrage eines Apoſtels hervorgegangen wären, ſondern als einfache, objective Erzählungen ſich darſtellen, wie ſie einem eigentlichen Evangelium anſtehen, wie ja auch in der dritten Stelle von Petrus als einer dritten Perſon geredet wird und vielmehr Matthäus der Sprecher zu ſeyn ſcheint, während, wenn die Stelle aus dem *κήρυγμα Πέτρου* ſeyn ſollte, dieſer das Wort führen müßte. Was aber insbeſondere dieſes *κήρυγμα Πέτρου* betrifft, das bei Credner in der urſprünglichen Evangelienlitteratur eine ſo große Rolle ſpielt, ſo hat es ohne Zweifel nie eine Schrift dieſes Namens gegeben, wenigſtens iſt die Angabe der Pſeudoclementinen, daß ſie aus dieſem Buche geſchöpft haben, ſichtbar fingirt. Was endlich die Hauptſache iſt, wie hätte ſich Epiphanius täuſchen laſſen können durch eine Schrift, welche einen ganz anderen Charakter tragen mußte, als ein ſo zu nennendes Evangelium? und wie mag man der Angabe des Epiphanius, daß er wirklich aus dem Ebioniten-Evangelium geſchöpft habe, um kritiſcher und dogmatiſcher Vorurtheile willen ins Ange-

ſicht widerſprechen? (vgl. Epiph. 30. §. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ — — ἐμφέρεται, weiterhin ἐπιφέρει. §. 16: τὸ γὰρ αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει. §. 14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες κ. τ. λ.) Wie mag man es wahrſcheinlich finden, daß Epiphanius der urſprünglichen Quelle unkundig geweſen ſey, da doch, wie Schliemann (a. a. O. S. 509.) richtig ſagt, kein Vater durch ſeine äußere Stellung ſo ſehr befähigt war, uns über die Lehre der Ebioniten (und, müſſen wir hinzufügen, auch über ihr Evangelium) genaue Auskunft zu geben, als er? Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorſteher eines Kloſters in der Nähe von Eleutheropolis in Paläſtina die beſte Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, ſondern auch ſpäter noch war ihm als Biſchof von Salamis auf Cypern, wohin ſich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte, dieſelbe Gelegenheit geboten, daher denn faſt alle ſeine Nachrichten, wie Schliemann ſagt, auf mündlichen Erkundigungen beruhen. Wenn er nun überall Worte der Ebioniten anführt, wenn er ſich kategoriſch als authentiſchen Gewährsmann angeſehen wiſſen will, wenn er bei ſeinen Citaten aus dem Ebioniten-Evangelium niemals ein Wort fallen läßt, als hätte er ſie bloß von Hörenſagen oder aus einer abgeleiteten Quelle: kann man es irgend glaublich finden, daß er ihr Evangelium nicht in den Händen gehabt, ſondern über den Inhalt deſſelben nur aus andern mündlichen oder ſchriftlichen Quellen berichtet hätte, auf eine Art, die ihn als einen competenten Berichterſtatter zu erkennen geben ſoll?

Aus all' dieſem erhellt, daß wir keinen Grund haben, dem Epiphanius eine genaue Bekanntſchaft mit dem Ebioniten-Evangelium abzuſprechen, es muß alſo dabei bleiben, daß nach Epiphanius in dieſem Evangelium die Kindheitsgeſchichte fehlte (30. §. 13: ἐν τῷ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ,

und §. 14: *παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας*). Wenn aber auch bei den Ebioniten die Kindheitsgeſchichte weggeſchnitten war, ſo ſtand ſie doch im Nazaräer-Evangelium, denn dieſes unterſcheidet Epiphanius genau von jenem, während Hieronymus nur das Nazaräer-Evangelium erwähnt; bloß in Einer Stelle (comm. ad Matth. 12, 13.) gedenkt er auch der Ebioniten, erklärt aber ihr Evangelium mit dem der Nazaräer für identiſch: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Von dem Nazaräer-Evangelium ſagt dagegen Epiphanius, daß es vollſtändiger geweſen ſey, als das der Ebioniten, 29, 9: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον πληρέστατον Ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δὲ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.* Ueber dieſes Evangelium alſo ſpricht er in einem ganz andern Ton, als über das Ebioniten-Evangelium; das letztere kannte er, das erſtere aber nicht. Dagegen kennt Hieronymus allein das Nazaräer-Evangelium, und ſo können ſich die Berichte beider Kirchenväter gegenſeitig ergänzen. Daß nun in dem letzteren Evangelium das evangelium infantiae enthalten war, iſt wahrſcheinlich. Zwar die gewöhnlich dafür angeführten Stellen (ſ. de Wette a. a. O. S. 91. c.) ſind allerdings nicht ſtringent beweiſend, aber ſie legen doch die Vermuthung nahe, daß die erſten Kapitel in dem Exemplare des Nazaräer-Evangeliums, das Hieronymus gebrauchte, wirklich enthalten waren. Die Stelle in Ies. 11, 1. (der Taufbericht; ſ. oben S. 397.) geht zwar nicht auf den Anfang zurück, aber wir hören nirgends, daß dieſes Evangelium etwa erſt mit der Taufe angefangen habe, denn Hieronymus würde es ganz gewiß ebenſo wie Epiphanius bemerkt und gerügt haben, wenn die von ihm anfangs behauptete vollſtändige Identität des Hebräer-Evangeliums

mit unſerem Matthäus gleich durch eine weſentliche Differenz, einen ganz verſchiedenen Anfang widerlegt worden wäre. Die Stelle aus Habak. 3, 3. (audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethlehem sit sita ad austrum, in qua natus est Dominus etc.) beweiſt zwar nicht unmittelbar, da ſich Hieronymus hierbei nicht auf das Hebräer-Evangelium beruft. Allein da der Hebraeus ein Judenchriſt war (in qua natus est Dominus), ſo iſt doch wahrſcheinlich, daß auch das judenchriſtliche Evangelium die Geburtsgeſchichte enthielt. Auch die andere Stelle aus dem Commentar zu Jeſ. 11, 1: illud, quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit, quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraei de hoc loco assumtum putant, enthält an ſich kein ausdrückliches Zeugniß, da wieder nicht vom Nazaräer-Evangelium die Rede iſt, und Credner behauptet deßwegen (a. a. O. S. 400.), daß die Judenchriſten ſich beſtimmter ausgedrückt haben würden, wo jener Spruch zu finden ſey, wenn er auch in ihrem Evangelium geſtanden hätte. Dieſer Einwurf jedoch iſt inſofern ungegründet, als auch ſie über eine nicht beſtimmter citirte Stelle ebenfalls nur Vermuthungen aufſtellen konnten. Und wenn jene eruditi Hebraei doch am wahrſcheinlichſten wieder Judenchriſten, Nazaräer waren, ſo läßt ſich daraus nicht ohne Grund vermuthen, daß ſie auch in ihrem Evangelium die fragliche Stelle laſen. Dieſe Vermuthung ſcheint zur Gewißheit zu werden durch die ſchon mehrfach in anderer Beziehung citirte Stelle de vir. illustr. c. 3., wo Hieronymus ſagt, daß er die ſogenannte Urſchrift des Matthäus auf der Bibliothek von Cäſarea durch die Nazaräer zum Abſchreiben erhalten habe, und ſodann fortfährt: in quo animadvertendum, quod ubicunque Evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur LXX. translatorum auctoritatem, sed Hebraicam: e quibus illa duo

ſunt: Ex Aegypto vocavi filium meum, et: Quoniam Nazaraeus vocabitur. Dieß geht allerdings auf das griechiſche Evangelium Matthäi, von welchem zunächſt im Zuſammenhang der Stelle ausgegangen wird; aber die Identität deſſelben mit dem Nazaräer- oder Hebräer-Evangelium wird hier ausdrücklich behauptet, und wenn auch dieſe Stelle die Einerleiheit beider in zu ſtarken Worten ausſpricht, ſo kann doch die Verſchiedenheit unmöglich ſo groß geweſen ſeyn, daß eben die Sprüche, welche unmittelbar auf jene Verſicherung citirt werden, in dem Nazaräer-Evangelium nicht ſollten geſtanden haben.

Ohnedieß ſagt ja Epiphanius von den Nazarärn ausdrücklich, daß ſie das Evangelium Matthäi vollſtändig (πληρέστατον) gehabt haben, und dieſer Ausdruck kann nicht ſowohl auf die Weitläufigkeit und Ausführlichkeit der einzelnen Erzählungen, worauf ihn Schneckenburger beziehen möchte, gehen, als auf den Umfang des Evangeliums im Ganzen. Wenn nun gleich Epiphanius in jener Stelle nicht zu ſagen weiß, ob ſie auch die Genealogien weggelaſſen haben (wie die Ebioniten), ſo berichtet er doch von Cerinth und Karpokrates, daß ſie aus der Genealogie bei Matthäus den Beweis geführt haben, Jeſus ſey der Sohn Joſeph's und der Maria (haeres. 30, 14.); ihr Evangelium enthielt alſo die Genealogien, wenn es gleich ſonſt nach Epiphanius identiſch war mit dem Evangelium der Ebioniten. Ebenſo behaupten ja auch nach Irenäus (haer. 3, 24.) die Judenchriſten, ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι, und dieſe hatten nach Irenäus nur den Matthäus. Zwar wendet Schwegler ein, gerade dieß, daß die Karpokratianer aus den Genealogien ihres Evangeliums die natürliche Geburt Jeſu bewieſen haben, ſey ein Beweis, daß ſie nicht das Matthäus-Evangelium gehabt haben können, wie Epiphanius behaupte. Allerdings, aber ein mit demſelben am nächſten verwandtes, das die Kindheitsgeſchichte des Herrn in einer eigenen Recenſion enthielt, wie ja auch der Genealogie

bei Matthäus die natürliche Anſicht von der Geburt Jeſu zu Grunde liegt.

Wenn man ſich aber für das Vorhandenſeyn der Kindheitsgeſchichte Jeſu im Hebräer-Evangelium auch auf die Nachricht des Hegeſipp beruft (wie Schwegler und de Wette a. a. O. S. 91.), der die Verfolgung des Herodes erwähnt (Euseb. 3, 20: *ἐφοβεῖτο γὰρ ὁ Δομετιανὸς τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡρώδης*), auf Stellen des Ignaz, wo von der *παρθενία Μαρίας* erzählt iſt (ad Eph. c. 19. ad Trall. c. 9.), auf Juſtin, der durch verſchiedene ſeiner Angaben auf jenes Evangelium und die Kindheitsgeſchichte hinweiſe, ſo iſt dieß offenbar zu voreilig geſchloſſen, denn von Hegeſipp wird nicht geſagt, daß er jene Nachricht aus dem Hebräer-Evangelium hatte, die *παρθενία Μαρίας* bei Ignaz weiſt mit keiner Silbe auf das Hebräer-Evangelium oder überhaupt auf eine geſchriebene Ueberlieferung hin, und daß Juſtin das Hebräer-Evangelium durchgängig oder auch nur vorzugsweiſe gebraucht habe, kann durch nichts wahrſcheinlich gemacht werden.

# Gedanken und Bemerkungen.

## 1.

# Einige Worte über die Auſsichten und das Studium der Apologetik in unſerer Zeit,

geſprochen

bei Eröffnung ſeiner Vorleſungen an der Univerſität Heidelberg

von

Prof. D. K. B. Hundeshagen.

Meine Herren!

Die gegenwärtige Stunde iſt diejenige, mit welcher ich mein Lehramt an der hieſigen Univerſität antrete. Dieſe Neuheit meines Verhältniſſes zu der Lehranſtalt, welcher Sie wohl größtentheils längere oder kürzere Zeit bereits als akademiſche Bürger angehört haben, verſetzt mich fürs Erſte zu Ihnen in eine beſondere Lage. Während ſich nämlich die älteren Lehrer der Facultät, in welche ich einzutreten die Ehre hatte, meine verehrten Herren Collegen, bereits eines wohlverdienten Vertrauens von Ihrer Seite erfreuen, habe ich mir ein ſolches Vertrauen bei Ihnen erſt zu erwerben. Sie kommen zu mir mehr mit einer gewiſſen Art von Hoff= nung, als in der ſicheren Erwartung deſſen, was Sie bei

mir finden werden. Mir aber liegt ob, dieſe Hoffnung nach Kräften zu rechtfertigen. Nun iſt zwar die Rechtfertigung ſolcher Hoffnungen nicht das Werk eines erſten Zuſammentreffens, eines kurzen Moments gegenſeitiger Begrüßung. Nur längere gemeinſame Arbeit ſtellt hier begründete Sicherheit her, und ich möchte in meinem eignen Intereſſe nicht wünſchen, daß von dieſer Regel bei mir eine Ausnahme gemacht würde. Aber die erſte gemeinſam zugebrachte Stunde hat auf der anderen Seite doch wieder eine über ſie ſelbſt hinausreichende Bedeutung. Sie läßt irgend einen fortwirkenden, vielleicht bleibenden Eindruck zurück; ſie ſchlägt Saiten an, die da nachklingen; ſie iſt der Anknüpfungspunct für einen vielleicht lange ſich fortſpinnenden Faden, oft der Schlüſſel, deſſen man ſich, ſey es mit Recht oder Unrecht, bedient zum Verſtändniß alles Folgenden. Ich muß daher wünſchen, daß dasjenige, was Sie aus dieſer erſten Stunde von mir davontragen, wie Sie es auch ſonſt anſehen mögen, wenigſtens etwas möglichſt Beſtimmtes, Unverfälſchtes ſey. Und darum geſtatten Sie mir, bevor wir zu unſerem Gegenſtand übergehen, ein paar Worte, welche, wie ich hoffe, jene mir höchſt wichtige Beſtimmtheit herbeiführen helfen werden.

Es iſt mir aber auch aus dem Grund wichtig, jene Worte vorauszuſchicken, weil dieſe Stunde zugleich die erſte Stunde einer Vorleſung über einen Gegenſtand iſt, welcher bisher wenigſtens als beſondere Disciplin hier nicht vorgetragen wurde, ja der in dieſer Eigenſchaft noch in der letzten Zeit mancherlei Anfechtungen ausgeſetzt geweſen iſt, folglich gleicherweiſe einer Art von Einführung bedarf. Meine Worte werden alſo auch darauf mit Bezug nehmen, oder vielmehr den Verſuch machen, an etlichen Bemerkungen über die Bedeutung dieſes Gegenſtandes für unſere Zeit Ihnen einige Züge aus der geiſtigen Phyſiognomie Ihres neuen Lehrers zu zeichnen.

Man nennt das erſte Zeitalter der chriſtlichen Kirche das apologetiſche, und mit Grund. Denn die chriſtliche Religion hatte ſich in demſelben erſt das Recht ihrer Exiſtenz zu erkämpfen; gegen unabläſſige Angriffe und Verunglimpfungen durch Juden und Heiden hatten die Koryphäen der kirchlichen Wiſſenſchaft die hohe und lohnende Aufgabe, das Chriſtenthum zu vertheidigen, ſeine Bedeutung, wenn auch nicht als einzige, doch als höchſte, vollendete und vollendende Offenbarung Gottes an die Menſchheit, als Heilsanſtalt für die ganze Welt zu begründen. Iſt das der Charakter jenes erſten Zeitalters, ſo können wir in dieſer Beziehung unſerer Zeit nicht ſtreitig machen, zu den Anfängen des Chriſtenthums zurückgekehrt zu ſeyn. Denn in der höchſten Spitze des Streites der Parteien unſerer Tage, und in allem Streite, den der Einzelne in ſich zu löſen hat, iſt immer das Weſen der Sache ſelbſt, Seyn oder Nichtſeyn des Chriſtenthums, in Frage geſtellt. Wer hätte in unſern Tagen nicht ſchon die Stimmen gehört, die da ausrufen: „Die ſogenannten Thatſachen, worauf das Chriſtenthum beruht, ſind reine Fictionen der Phantaſie, unbewußte Schöpfungen des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, welche von demſelben jetzt als ſolche erkannt und wieder in ſich zurückgenommen werden; Chriſtus iſt ein mythiſches Bild, das die Vernunft unter gewiſſen hiſtoriſchen Beſtimmungen projicirte, wie Oſiris, Artemis." Ja noch mehr: „Die Religion überhaupt iſt eine Illuſion, aber eine unvermeidliche, ſo lange die Vernunft in ihrer Entwickelung noch nicht zur vollen Selbſtkenntniß gekommen iſt. Gott iſt nur das aus ſich ſelbſt herausgeſetzte Weſen des Menſchengeiſtes ſelber, das Verhältniß zu Gott nur ein Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt, aber als zu einem vorgeſtellten Andern. Dieſe Thätigkeit, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweien, ſich gleichſam aus ſich ſelbſt herauszuſetzen, um ſo ſein eignes Weſen wieder als ein anderes, wie ſich nur in Beziehung zu dieſem Andern zu ſetzen, worin die Religion beſteht,

iſt eine Entwickelungskrankheit, ein Fieber, welchem durch die Cur der reinen Vernunftbildung ein Ende gemacht wird."

Beachten wir, daß dieſe und ähnliche Behauptungen gegenwärtig nicht bloß als muthwillige Frivolitäten, wie einſt in Italien, England und Frankreich, ſondern als angebliche Frucht tiefer philoſophiſcher und kritiſch-hiſtoriſcher Studien zu Tag treten; ferner, daß das letzte Decennium eine ganze Litteratur hat anſchwellen ſehen, welche dieſes Thema eigends verficht; endlich daß es auch in der weitern Litteratur der Gegenwart als mehr oder minder ſtark hörbarer Grundton faſt überall hindurchtönt: ſo kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir mit unſerer chriſtlichen Wiſſenſchaft auf jene apologetiſche Aufgabe des erſten chriſtlichen Zeitalters zurückgewieſen ſind, ja unſern Standpunct noch um ein anſehnliches Stück rückwärts von demjenigen zu nehmen haben, den die älteſten Apologeten einnahmen. Denn dieſe hatten bekanntlich nicht ſowohl den Atheismus und die Irreligioſität zu bekämpfen, als das Chriſtenthum ſelbſt gegen den Vorwurf des Atheismus und der Irreligioſität in Schutz zu nehmen.

Oder ſollen wir etwa die ganze Arbeit als eine von vorn herein vergebliche und eitle liegen laſſen? Sollen wir uns verdrießen laſſen, von Neuem an dem Punct zu beginnen, wo vor faſt 1800 Jahren unſere Vorgänger begonnen haben und auf den wir uns jetzt nach langen und reichen Entwickelungen nichtsdeſtoweniger wieder zurückgeſchleudert ſehen? Sollen wir, denen glaubend, die uns zurufen: „es gibt keine Theologie, ſie fußt durchweg auf Illuſionen, die Kirche hat innerlich aufgehört zu leben, und ihr noch vorhandener Leichnam muß entfernt werden, um der einzigen noch übrigen Form der Gemeinſchaft, dem Staate, Platz zu machen," — ſollen wir, dieſen glaubend, an der Wiſſenſchaft verzweifeln, mit ihr brechen und uns damit begnügen, entweder die reinere evangeliſche Lehre des öffentlichen Kirchenthums hinter einer ſtarken Kirchenverfaſſung zu verbollwerken, oder

auch, das öffentliche Kirchenthum preisgebend, uns in kleine Conventikel zurückzuziehen und in ihnen zu beten, daß Gott es beſſer mache, daß Er Sein Reich auf Erden wieder herſtelle?

Das ſey ferne! Laſſen Sie mich es vielmehr, meine Herren, hier ſogleich als einen der Glaubensartikel ausſprechen, von deren Wahrheit ich aufs Tiefſte überzeugt bin: ich glaube an eine Zukunft der Kirche, an eine Wiederherſtellung des Reiches Gottes, ſo weit es überhaupt in dieſem irdiſchen, jetzt allerdings ſehr zerfallenen Kirchenthum beſchloſſen iſt; ich glaube, daß Gott in Erhörung des Gebetes der Gläubigen der Wiederherſteller ſeyn wird. Aber ich glaube auch an eine Zukunft der Wiſſenſchaft des Chriſtenthums; ich glaube, daß Gott im unendlichen Reichthum der Mittel, welche Ihm zu Gebote ſtehen, der Wiſſenſchaft überhaupt, der Theologie und Philoſophie insbeſondere, wenn auch nicht die ausſchließliche, Alles beherrſchende, doch im Organismus der Kirche eine Hauptſtelle für alle Zeiten angewieſen hat, daß Gott die Kirche wieder aufbauen wird, nicht bloß mittelſt einer beſſern, ſtärkern Verfaſſung, ſondern auch mit und durch Wiſſenſchaft!

Wir ſollen und dürfen uns nicht ſchrecken laſſen durch die feindliche Phyſiognomie, mit welcher Chriſtenthum und Religion von allerdings weit verbreiteten Denkarten angeblickt werden, wenn auch dieſe Denkarten ſich gern als die alleinige Zeitbildung, oder gar als die Spitze und der Abſchluß aller Bildung überhaupt geltend machen möchten. Wir dürfen uns auch nicht imponiren laſſen durch die Zuverſicht, mit welcher jene Denkarten behaupten, durch ihr bloßes Auftreten, ihren bloßen Anblick, wie durch ein Meduſenhaupt, die chriſtlichen und allgemein religiöſen Glaubensobjecte flugs in eine Sammlung von antediluvianiſchen Petrefacten verwandelt zu haben. Denn das iſt eine bloße Behauptung, wie manche andere auch. Vielmehr geziemt es uns, jenen Denkarten muthig ins Antlitz zu ſchauen, damit wir lernen, was

an ihnen ſey, ob etwas, ob viel oder wenig dahinter ſich verberge, ja ob ſie vielleicht gar das Gegentheil von dem ausſagen, was ſie wollen, ob nicht vielleicht gerade in ihnen mit die beginnende Wiederherſtellung der Kirche ſich ankündige und kennzeichne.

Ich rede im Ernſt. Wie wir geſehen haben, ſind allerdings Chriſtenthum und Religion im Namen einer freien proteſtantiſchen Wiſſenſchaft heutzutage bis zur abſoluten Verneinung in Frage geſtellt worden. Kann ich nun auch nicht ſagen, daß ich für meine Perſon ſowohl dieſe Auffaſſung von Freiheit, als von Proteſtantismus als die meinige anzuerkennen vermöchte oder darauf viel hielte, ſo will ich doch nicht leugnen, daß mir etwas von freiem Proteſtantiſchen in dieſer Geiſtesbewegung zu ſeyn ſcheint. Es ſcheint mir, daß eine gewiſſe Nothwendigkeit der Sache dieſen Zuſtand des In-Frage-Stellens hervorgerufen hat. Denn — abgeſehen von Anderem — iſt das wahre, ſelbſtbewußte Chriſtenthum in keinem Fall das unmittelbare, ſchlechthin gegebene und angewöhnte. Den Weg vom natürlichen Menſchen zum Chriſten, von der Buße und Wiedergeburt bis zum Frieden mit Gott in Chriſto, dem Verſöhner und Erlöſer, muß im Grund Jeder von vorn anfangen. Es iſt daher nur ein Zeichen von etwas wirklich Proteſtantiſchem im Charakter der Zeit, daß dieſer Weg überall mit Bewußtſeyn gegangen wird, daß man ſich nicht ſcholaſtiſcher Weiſe darüber täuſcht, als könne von irgend Einem das Chriſtenthum wie eine fertige Subſtanz hingenommen werden. Daraus ergeben ſich aber zwei wichtige Folgerungen. Erſtens: Wenn Jeder ſich das Chriſtenthum ſelbſt und auf eine eigenthümliche Art erwerben muß, ſo wird er es beim Abſchluß auch in einer individuellen Geſtalt beſitzen. Denn die heilige Stadt gewährt verſchiedene Anſichten, je nachdem man von der einen oder der andern Seite hinzutritt. Am Ziele aber iſt die ſchwerſte Pflicht noch übrig, die Reſignation, nicht zu wähnen, als beſitze man die Sache nun ſo, wie ſie nothwendig Alle haben müßten, wie

ſie überhaupt jede andere Faſſung ausſchließt. Zweitens: Das Chriſtenthum iſt überall, wohin es zuerſt kam, in durchgängigem oder wenigſtens theilweiſem Widerſpruch mit dem Zeitgeiſt aufgetreten, ſo weit derſelbe in Dingen des innern und höhern Lebens ihm nicht von Haus aus gleichartig oder verwandt war. So mit Phariſäismus und Sadducäismus, mit griechiſcher Philoſophie und Mythologie, mit römiſcher Staats- und Religionspraxis. So lange nun das Walten und Wehen des chriſtlichen Geiſtes noch nicht oder nur wenig bemerklich war, ſo hat ſich kein lauter Widerſpruch dagegen kund gegeben. Man hat es als eine — wenn gleich exitiabilis — superstitio der Fiſcher, Zöllner, Walker, Schneider, Schuhmacher, Wollkämmer, Sclaven und alten Weiber, überhaupt des vile genus hominum verächtlich ignorirt. Wenn es aber immer ſichtlicher eine Macht im Leben zu werden drohte, wenn die Tempel der bisherigen Götter leerer, die Altäre unbeſuchter, die Opfer ſeltener zu werden anfingen, wenn Leute aus allen Altern und Geſchlechtern begannen, Christo quasi Deo canere, da hat ſich auch der Zeitgeiſt mit ſteigender Macht dawider erhoben, da ſind die Regierungen und Prieſtercollegien, die Celſus und Luciane, die Porphyrius und Hierokles, die Stoiker und Epikuräer, die Cyniker und ſelbſt die Platoniker dagegen aufgeſtanden. Aber ſie ſo wenig als die Juliane haben die Dinge anders machen können, als ſie kamen. Indem ſie das Chriſtenthum zu überwältigen gedachten, wurden ſie ſtets von ihm überwältigt.

Die Erklärung dieſer Thatſachen iſt für den Denkenden unſchwer zu erheben. Hat doch der Menſchengeiſt die Titanennatur auf allen Stufen ſeiner ſonſtigen Entwickelung als Mitgabe geerbt. Er hat von allen Geſchöpfen allein das Privilegium erhalten, ſelbſt mit ſeinem Gott zu ringen. Und was die tiefſinnige griechiſche Mythe andeutet, was noch bedeutungsvoller die altteſtamentliche Allegorie wiederholt im Kampfe Jakob's um die Zeit der Morgenröthe, nach welchem

ihm die Hüfte ſchmerzte, aber ſeine Seele genas, — das erſcheint thatſächlich in ganzen Zeiträumen, wie im Leben des Einzelnen, das Ringen des Menſchen mit Gott. Wer aber mit Gott ringt, den hat Gott bereits gefaßt, und das ſchmerzende Andenken an den Ringkampf wird alsbald ſich einſtellen und der Seele Geneſung nicht auf die Dauer ausbleiben.

Nicht anders verhält es ſich mit unſerem gegenwärtigen Zeitgeiſt. Seine furchtbaren Verirrungen in Betreff des Religiöſen ſind bekannt. Es iſt mir nicht darum zu thun, ſie zu verſchleiern oder zu verkleinern. Ich habe mich anderswo bemüht, ſie ans Licht zu ſtellen, ihr Verderbliches für Zeit und Ewigkeit aufzudecken, ihren Urſprung und Verlauf zu erklären. Um ſo mehr darf ich mir wohl erlauben, auch auf eine andere Seite ihres heutigen Stadiums hinzuweiſen. Wohl widerſtrebt der Zeitgeiſt mit aller Macht der chriſtlichen Wahrheit, wohl bäumt er ſich hoch auf gegen Gott. Allein auch darum thut er es, weil ihn Gott bereits gefaßt hält, weil er ſich von Gott bereits gefaßt fühlt!

Und danach möchte ich wünſchen, daß ſich auch die Art ſeiner Behandlung richte. Als der Geiſt einer beſtimmten Zeit iſt zwar aller jeweilige Zeitgeiſt immer nur etwas Temporäres, Vorübergehendes. Er kann ſchon darum nicht normgebend ſeyn für alle Zukunft, wie ſeine Widerpart, die Wahrheit aus Chriſto. Aber ſtets iſt er doch Geiſt, und als ſolcher ewig, und bleibt ſelbſt in Stadien tiefſter Erniedrigung und bedauernswerther Gottentfremdung edelgeboren und ſeines Urſprungs ſich bewußt. Daher iſt es übel gethan und ohnehin vergeblich, den Zeitgeiſt, wenn nicht erſchlagen, doch ſeine Glieder bis zur Unbeweglichkeit feſſeln, ihn nur mit Peitſche und blutigem Sporn regieren zu wollen. Man laſſe Gott ſelbſt ausrichten ſein Werk! Nur Er, der Herr der Zeit, iſt auch der abſolute Herrſcher des Zeitgeiſtes. Er iſt es, der den widerſtrebenden gefaßt hält, lenkt, mit ſtarker Rechte, zum Ziele hin, mit der Wirkung einer ihrer ſelbſt gewiſſen Gewalt. Da fruchtet auf die Dauer kein Widerſtand;

Er bringt ihn zuletzt zu ſchöner Ruhe, zum Stolz des Gehorſams, zur Freudigkeit des Dienſtes; Er lehrt ihn, ohne Bangen an der Stätte weilen, wo ein vermeintlicher Leichnam lag; Er lehrt ihn erkennen, daß die Rechte, von der er gefaßt ward, nicht die Hand eines hohläugigen Geſpenſtes iſt, ſondern die Rechte des Alten der Tage.

Auch eine Betrachtung unſerer Zeiten, die keine Vergleichungen liebt, die ohne theologiſches Fachintereſſe in nüchterner Proſa die Reſultate tiefer Studien, langer und reicher Erfahrungen niederlegt, findet, ungeirrt durch die Zeichen des Widerſpruchs, die ſich allerwärts erheben, in unſerer Zeit die *ὠδῖνες* eines religiöſen *αἰὼν μέλλων*. „Die praktiſche und die theoretiſche Welt," ſagt ein berühmter Geſchichtſchreiber [a]), „ſind in unſerer Zeit einander näher gerückt. Auch die politiſche Geſchichte hat ſich nach der franzöſiſchen Revolution mehr nach innen geworfen. Ihre Ergebniſſe laſſen ſich deutlicher als jemals aus innern Urſachen herleiten. Schon hat die Wiſſenſchaft ihre Macht in Umgeſtaltung des ganzen Lebens gezeigt und wird ſie noch zeigen. Aber was das bloße Wiſſen nicht vermag, fängt auch an, der Welt einzuleuchten. Es iſt, als ob die heutige europäiſche Welt durch Litteratur, Kunſt und Wiſſenſchaft ſich überſättigt fühlte. Auch die Philoſophie ſcheint ſich auf einen Rückzug zu beſinnen. Alles drängt ſich nach dem praktiſchen Leben hin. Aber die Seele alles wahrhaft praktiſchen Lebens iſt die Religion. Auch bewegt ſich der religiöſe Geiſt wieder, unerwartet genug, da man ihn ſchon lange in den Ruheſtand verſetzt wähnte, und nichts ſcheint gewiſſer, als daß die Welt einer neuen religiöſen Epoche entgegengeht."

Ja ſelbſt von einer Seite, wo man ſonſt nichts weniger als heiter in die religiöſe Gegenwart zu ſchauen, nichts weniger als anerkennend zu ihren Fluctuationen ſich zu verhal-

---

a) Erik Guſtav Geijer: Auch ein Wort über die religiöſe Frage der Zeit, S. 30.

ten, nichts weniger als mit weichlicher Nachſicht ſie zu beurtheilen pflegt, iſt über Bewegungen, in denen ſich bis jetzt, wenn auch nicht die am weiteſten, doch eine ſehr weit gehende Negation des poſitiv Chriſtlichen dargelegt hat, folgendermaßen geurtheilt worden: „Durch den Schulunterricht, durch die ganze Erziehung und Lebensweiſe ſind eine Menge von Menſchen dem Chriſtenthum, ja aller Religion ganz entfremdet worden. Bei der jetzigen allgemeinen religiöſen Bewegung erwachen auch in ihnen höhere religiöſe Bedürfniſſe. Sie ſind aber noch nicht im Stande, ſich in die Anſchauungen der Bibel- und Kirchenlehre zu finden. Da tritt in der Lehre der proteſtantiſchen Freunde ihnen eine Anſchauungsweiſe entgegen, die ihrem dermaligen religiöſen Bildungsſtande einigermaßen entſpricht. Sie umfaſſen die neue Gemeinſchaft mit Wärme, weil ſie darin doch mehr finden, als in ihrem bisherigen rein weltlichen und niedrigen Treiben. Sie haben einen erſten Anſtoß empfangen, und ſind ſie redlich, demüthig und treu, ſo werden ſie bald merken, daß ſie hier nicht finden, was ſie ſuchen; ſind ſie es nicht, ſo werden ſie freilich zu ihrem eigenen Verderben verſtrickt werden in den Irrthümern der falſchen Lehre. In den Berichten über die proteſtantiſchen Freunde, wie in den Verſammlungen derſelben ſind mir oft Aeußerungen vorgekommen, welche das Gepräge eines wahren ſittlichen Ernſtes und eines reinen Eifers an ſich trugen; Aeußerungen des Dankes und der Freude über eine religiöſe und ſittliche Einwirkung, welche ſie in der Mitte ihrer Genoſſen erfahren, die ſich ſehr von dem gewöhnlichen Geklingel unterſcheiden, das man in der Regel von dieſer Seite her hört, und die darauf hindeuten, daß Gott hier ein Werk angefangen hat, das er will weiter führen. Und ſo mögen auch die neueſten Bewegungen in der katholiſchen Kirche, wie wenig chriſtlichen Gehalt ſie auch im Ganzen noch haben, manchem Gemüthe, das unter den Sorgen und Lüſten dieſer Erde untergegangen wäre, ohne ſich je auf etwas Höheres zu beſinnen, den erſten Anſtoß

geben, ſich dieſem zuzuwenden. Stellen wir uns überhaupt auf dieſen höhern Standpunct, ſo begreifen wir vollkommen nicht allein, wie das allgemeine Erwachen eines höhern Lebens zur jetzigen Zeit in keiner andern Form erſcheinen konnte, als in der es erſchienen iſt, indem kein anderer Beſtand ſich offenbaren konnte, als der wirklich in den Gemüthern vorhanden war, ſondern daß wir auch Gott danken müſſen, daß es zu ſolchen Offenbarungen gekommen iſt, weil nun erſt Jeder über ſich ſelbſt klar werden kann und in dieſer Kriſis der Waizen von der Spreu ſich ſondern wird. Wir ſind aber der Meinung, daß auf der gegneriſchen Seite ſich noch manches Waizenkörnlein finden wird, das der Herr werth hält, in ſeine Scheunen zu ſammeln" a).

Es iſt nun gewiß nichts Geringes, in den zuletzt gezeichneten Kreiſen ein gewiſſes regeres religiöſes Bedürfniß, ein Suchen nach einer Vielen völlig entſchwundenen Lebenspotenz hervortreten zu ſehen. Es iſt eben ſo wenig etwas Geringes, daß im Schooße derſelben durchſchnittlich, entgegen den pantheiſtiſchen Neigungen des Zeitgeiſtes, die Anerkennung eines perſönlichen Gottes als allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden und ewiger perſönlicher Weſen ausgeſprochen worden iſt. Es iſt dieß der erſte Artikel des urchriſtlich-apoſtoliſchen Credo und nur durch den erſten Artikel gelangt man zu dem zweiten und den folgenden. Aber eben darin, daß hier der Fortſchritt von dem erſten zu den folgenden Artikeln noch ein ſehr unvollſtändiger, lückenhafter geblieben iſt, ſcheint ein Beweis zu liegen, daß man auch mit dem erſten noch nicht recht zu Stande gekommen iſt. Und ſo mag es ſich wirklich verhalten. Ohne über das innere Leben jedes Einzelnen aburtheilen zu wollen, ſo nehmen ſicher die dort zu Tage gekommenen religiöſen oder religionsfähigen Elemente noch nicht oder noch nicht im vollen Sinn die Stellung des

---

a) Evangeliſche Kirchenzeitung von Hengſtenberg. Jahrgang 1845. Nr. 90.

Religiöſen ein, es wird von ihnen kein eigentlich religiöſer Gebrauch gemacht. Man glaubt an einen perſönlichen Gott; aber warum? Weil man eines endlichen Schlußpunctes für Erkenntniß des Daſeyns aller Dinge und des eigenen Ich bedarf, eines Knaufs, in welchem die Dachſparren des Erkenntnißgebäudes einheitlich zuſammenlaufen und verklammert werden, und dieſer Knauf trägt ein Kreuz. In dieſem Knauf läuft die ontologiſche, kosmologiſche, phyſikotheologiſche, moraliſche und die Dachſparre e consensu gentium zuſammen; aber es bleibt eben immer nur ein Knauf, der da oben ſteht, von dem aber, weil die Welt fertig und frei iſt, in der Regel nichts Rechtes mehr herunter kommt, als etwa die nothwendigen Ergänzungen der phyſiſchen Lebensſtoffe Regen und Sonnenſchein, Sauerſtoff und Stickſtoff, Galvanismus und Elektricität. Es iſt — mit einem Wort — ein überwiegend intellectuelles, ein Verſtandesbedürfniß, welches dieſe Anerkennung eines Gottes abgenöthigt hat. Dieſe abſtracte, kahle Einheit der Urcauſalität iſt aber ohne eine lebendigere Entwickelung des Perſönlichkeitscharakters nicht nur unendlich ſchlecht geſchützt gegen bedenkliche Abirrungen in die pantheiſtiſche Einheit der abſoluten Subſtanz, ſondern läßt auch den Heerd der eigentlichen Religion, das ſubjective Gefühls- und Antriebsleben, ziemlich kalt. Es ſind viel ehrlicher, wackerer, begabter und viel wiſſender Leute unter dieſer Art Theiſten. Ich möchte wiſſen, was ſie, die Hand aufs Herz gelegt, antworteten, wenn man ſie fragte: Ihr, die ihr dieſe Art von Theismus für ſo abſolut zureichend erklärt, iſt wirklich in euch, in eurem Verhalten, gerade das, was ihr von Religion bewahrt, in entſcheidenden Augenblicken das den Ausſchlag gebende Moment oder nicht? kommt es vielleicht oft gerade in ſolchen entſcheidenden Augenblicken gar nicht in Rechnung, zum Bewußtſeyn? Laßt ihr euch nicht vielleicht in ſolchen Augenblicken von Allem eher, als von einem religiöſen Gedanken bewegen? ſtatt durch einen Gottesgedanken, durch Rückſicht auf Ehre und Unehre, durch das,

was ſich nun einmal als Weſen noblerer Geſinnung in der öffentlichen Meinung feſtgeſetzt hat? ſtatt durch das Vorbild des Erlöſers, durch das Vorbild eines Ariſtides, Cato, Marc Aurel? Ich glaube kaum, daß eine ehrliche Antwort durchſchnittlich zu Ungunſten des Fragenden ausfallen könnte. Und doch wähnt man dort, daß die Menſchheit mit jenem Minimum von Religion durchkommen könne, und erklärt gerne jeden vollern, concretern, hiſtoriſchen Religionsbegriff für leere Ueberſchwänglichkeit.

Die Apologetik fußt nun auf einem ſolchen intenſiv und extenſiv reichern Religionsbegriff, ſie ſucht ihn feſtzuſtellen und das hiſtoriſche Chriſtenthum als die abſolute Religion, als die abſchließende Vollendung aller Religion ſchlechthin darzuthun. Wie fängt ſie es nun an, wie kann es ihr gelingen, das Chriſtenthum in ſeiner bibliſchen, poſitiven Geſtalt in einer philoſophiſchen Conſtruction der Religionsideen unterzubringen, wie, einen nicht Köhler=, ſondern auf guten wiſſenſchaftlichen Gründen, auf ſcharfer kritiſcher Prüfung ruhenden Glauben an die in demſelben hervortretende Reihe göttlicher Thatſachen zu erzeugen, Thatſachen, welche dem Verſtande der letzt geſchilderten Claſſe ſo unüberwindliche Anſtöße darbieten und deren willkürliche Abſcheidung den Religionsbegriff derſelben im Vergleich zum poſitiv chriſtlichen um einen ſo großen Theil ſeines Gehaltes bringt?

Ich antworte Ihnen: ſie beginnt, ſie vollbringt ihr Werk, indem ſie ſich eben gerade nicht einſeitig auf den Standpunct jenes vorhin gezeichneten Verſtandesbedürfniſſes ſtellt, welches einen bloßen Endpunct ſucht für ſeine Erkenntnißreihen, ſondern, ohne dieſem Erkenntnißelement ſeine gebührende Stelle im Begriff der Religion zu verſagen, doch das Weſen des letztern vorzugsweiſe auf der Seite ſucht, die unterſcheidend und charakteriſtiſch durch alle, auch die heidniſchen Religionen leiſe durchklingt, im Chriſtenthum aber zum vollen Bewußtſeyn ſich hindurcharbeitet, nämlich der Klage des Menſchen über ſeine und ſeines Geſchlechtes Sünde, der Sehnſucht

nach einer Erlöſung und Verſöhnung mit Gott. Von dieſem tiefern ethiſchen Standpunct aus gewinnt ſie den Schlüſſel zum Weſen des Chriſtenthums als einer Heilsoffenbarung, ohne doch daſſelbe aus ſeinem, in einer großartigen Pädagogie geordneten Zuſammenhange mit der Kette der früheren Religionen als deren Endglied willkürlich herauszureißen und in die Luft zu ſtellen; von dieſem Standpunct aus gliedert ſich ihr der Apparat räthſelvoller Thatſachen, in deſſen Begleitung das Chriſtenthum auftritt, als eine Reihe von Poſtulaten eines in ungeahneter Tiefe erregten ſittlich-religiöſen Bewußtſeyns; von dieſem Standpunct aus vergeiſtigt ſich ihr das ſtarre Factum zur flüſſigen Idee.

Ich kann hier nicht unſerer ganzen folgenden Aufgabe vorgreifen und Ihnen beweiſen, was ich behaupte. Meine Abſicht iſt nur, Sie hier vorläufig aufmerkſam zu machen auf das, was auch Sie mit hinzubringen müſſen, um dem wiſſenſchaftlichen Gang der Apologetik mit Frucht zu folgen. Es iſt — um es mit einem Worte zu ſagen — ein durch den tiefen und lebendigen Trieb ſittlicher Selbſtvervollkommnung gewecktes und erregtes Herz. Haben Sie mit Ernſt und Redlichkeit in dieſer Richtung an ſich gearbeitet, ſo werden Sie etwas von der Sünde kennen gelernt haben. Damit aber wird es bei Ihnen nicht fehlen an einer Summe von Erfahrungen über die Wahrheit jener innern Thatſachen, an welchen das Chriſtenthum als Heilsoffenbarung mit ſeinen äußern Thatſachen zunächſt anknüpft, nur anknüpft. Dieſe äußern Thatſachen werden Ihnen dann aber im Verfolg keine bloß äußern bleiben, ſondern ebenfalls innerliche werden, ſich mit jenen zu einem einheitlichen Syſtem organiſch zuſammenſchließen. Die Thatſachen Ihres ſubjectiven Erlebens werden Ihnen zum Verſtändniß der objectiven, in der chriſtlichen Offenbarung Ihnen entgegentretenden, einen natürlichen, unerzwungenen Uebergang bahnen. Jener eng geſchürzte Knoten, der jetzt noch bei der oben gezeichneten Claſſe von vorwiegend in der metaphyſiſch-intellectuellen

Richtung Suchenden die freie Circulation des chriſtlich=ethiſchen Ideenſtoffes unterbindet und das religiöſe Leben nur ſchwer über eine gewiſſe Stagnation und Mattigkeit hinauskommen läßt, wird für Sie gelöſt ſeyn und in harmoniſcher Miſchung ihr religiöſer Lebensſtrom von den Arterien des Herzens zu den Venen des Verſtandes pulſiren, und aus den Venen des Verſtandes in die Arterien des Herzens gereinigt zurückſtrömen. Dagegen werden Sie ohne ſolche vorausgehende und begleitende Regſamkeit Ihres ſubjectiven Lebens, ohne eigene Erfahrungen über die Arbeit am Selbſt, über die Macht der Sünde, einen ſehr ſchwierigen Weg haben, voll Steine des Anſtoßes und Abgründe vor Ihnen, und ſeitwärts, links und rechts, welche Sie kaum zu Ihrem Ziele kommen laſſen. Denn nur, wer Wunder an ſich ſelbſt erlebt hat, lernt ſich finden in die Reihe der den zahlreichen Wundern der erſten Schöpfung entſprechenden räthſelvollen göttlichen Lebensacte, an welcher die zweite Schöpfung, die geiſtige Neuſchöpfung des Menſchengeſchlechtes durch Chriſtum, verläuft.

Fragen Sie mich nun: wird auf dem hier bezeichneten Wege unſere Wißbegierde eine volle, ungetheilte Befriedigung erlangen, wird ſich für uns a l l e s das, über was wir bisher im Dunkel befangen waren, in lauter Licht und Klarheit auflöſen, ſo daß nichts, gar nichts übrig bliebe, was wir nicht vollkommen erkenneten, wie es iſt? ſo muß ich Ihnen mit einem offenherzigen: Nein! antworten. So weit hat es meine Apologetik und, ſo viel mir bekannt, auch die Anderer noch nicht gebracht. Ich darf Ihnen verſprechen, daß alles wirklich Dunkele Licht erhalten wird, aber nicht alles Einzelne das gleiche helle und volle Licht. Ich will Ihnen auch geradezu ſagen, w a r u m ich glaube, daß dieß k e i n e r Apologetik je gelingen wird. Gott der Herr iſt groß, unendlich, und darum iſt es keinem ſterblichen Auge gegeben, alle Geheimniſſe der phyſiſchen Naturordnung, die er geſchaffen hat, zu durchdringen. Wie ſollte daher, was dort uns verſagt iſt, uns gege=

ben ſeyn im Gebiet ſeiner geiſtigen Naturordnung? Die Schrift ſelbſt ſagt uns, daß wir hienieden im Glauben leben; ſie ſpricht aber auch von einem χάρισμα γνώσεως. Vermittelſt deſſelben wird es uns gelingen, von den Glaubensobjecten ein Wiſſen zu erlangen. Aber nicht dieſe γνῶσις wird von der Schrift bezeichnet als das unſern Glauben Vollendende, nicht durch das irdiſche Wiſſen wird uns das, was wir hier nur wie in einem Spiegel erblicken, zur vollen Klarheit werden, ſondern durch das dem Jenſeits vorbehaltene Schauen. Dieß und nur dieß iſt der Gegenſatz und die wahre Vollendung des Glaubens. Indeſſen iſt es viel und Großes, was hienieden dem regen Wiſſenstrieb als Frucht zugefallen iſt. Es iſt eben die auf objectiven Gründen beruhende Anerkennung einer in der Offenbarungsökonomie enthaltenen geiſtigen Naturordnung. Dieſe erkennen wir nicht nur in den größten und allgemeinſten ihrer großen, ſondern auch in vielen ihrer einzelnen und beſondern Züge. Wo aber Ordnung iſt, da iſt auch Nothwendigkeit, Vernunft, und auf dieſe aus der Offenbarungsnaturordnung überall hervorſpringende allgemeine Vernunft vertrauen wir auch gegenüber den ſpeciellen Erſcheinungen, deren Rationalität uns zur Zeit noch nicht einleuchtend geworden iſt. Scheuen wir uns dabei nicht vor dem Vorwurf des Autoritätsglaubens. Es gibt allerdings einen bedenklichen und gefährlichen Autoritätsglauben. Es gibt aber auch einen ungefährlichen und — ich möchte ſagen — nothwendigen, deſſen ſich bis jetzt noch keine Wiſſenſchaft entſchlagen hat, nämlich eben jenes Vertrauen auf die Geſetzmäßigkeit des unerkannten Wirklichen, welches ruht auf deſſen Zuſammenhang mit dem erkannten Wahren. Sieht ſich z. B. der größte Naturforſcher alle Tage genöthigt auszuſprechen, daß er dieſes und jenes Phänomen noch nicht begriffen habe, muß er ſich begnügen, zu deſſen Gewähr an die allgemeinen Begriffe Natur, Naturordnung, Naturgeſetz zu appelliren, womit im Grunde nichts erklärt, ſondern nur jenes allgemeine Vertrauen ausgeſprochen wird: ſo dürfen

wohl auch wir Theologen verlangen, unter kein Ausnahmsgeſetz geſtellt zu werden, und wo uns in einer ſonſt gegliederten und vernünftig in einander greifenden Ordnung einzelnes Unbegreifliche entgegentritt, ſagen zu dürfen: ich will auf Autorität annehmen, daß auch dieſen Erſcheinungen Nothwendigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, kurz Vernunft zu Grunde liegt, obwohl ich dieſe Nothwendigkeit nicht zu erkennen vermag. Ich möchte dieß die lebendige Autorität nennen, im Unterſchied von der todten Autorität, die eben annimmt, um anzunehmen, ohne auf irgend einem Puncte aus dem lebendigen Bewußtſeyn einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit und Ordnung heraus anzunehmen. Sie iſt gefährlich; denn ſie führt regelmäßig in ein noch tieferes Dunkel zurück, als das Dunkel der Nacht, in der ſie geboren iſt. Was wir dagegen Autorität nennen, das geht nicht nur in ſeinem Entſtehen erſt aus einem lebendigen Forſchungstrieb, aus einem innern, bewußten Berührtſeyn von der Wahrheit hervor, ſondern enthält auch den ſteten, unwiderſtehlichen Anreiz in ſich, immer von Neuem an den göttlichen Geheimniſſen ſich denkend zu verſuchen, das Erkannte auf immer neuen Pfaden der Erkenntniß ſich wieder zu gewinnen. Dieſer Trieb und Anreiz aber kommt von Gott. Ja Gott hat wohl auch darum uns nicht mit einem fertigen Compendium der Apologetik und Dogmatik beſchenkt, ſondern in der Schrift uns ſo herrlich viel zu denken und zu forſchen übrig gelaſſen, damit wir denken und forſchen ſollen. Denn wie Gott kein Gott der Todten iſt, ſondern der Lebendigen, ſo iſt er auch kein Gott der Trägen, ſondern der Arbeitenden und Fleißigen; er will, daß ſeine Chriſten und beſonders ſeine Theologen arbeiten im Schweiße ihres Angeſichts. Er hat mit der Arbeit am Verſtändniß Seines Wortes und Seiner Thaten eine unermeßlich reiche Saat geiſtiger Anregungen verknüpft und verknüpfen wollen. So laſſen Sie denn auch uns Seinen Willen nicht mißachten und verkennen, und in Seinem Namen unſer jetziges Tagewerk beginnen mit dem: ora et — labora!

## 2.

# Plan Koheleths.

Von
**J. G. Vaihinger,**
Pfarrer zu Nehren in Würtemberg.

---

Die Unſicherheit bei der Erklärung Koheleths hat bis auf die neueſte Zeit ihren Grund darin, daß man einen ſtrengen Plan in demſelben vermißte oder doch nicht finden konnte. Zwar haben Stier, in ſeinen Andeutungen zu glaubigem Schriftverſtändniß, Köſter und Ewald in ihren Erklärungen des Buches den Verſuch gemacht, der eine einen logiſchen, der andere einen poetiſchen, der dritte einen rhetoriſchen Zuſammenhang aufzufinden, und durch die beiden letzteren iſt das Verſtändniß dieſer ſchweren Schrift weſentlich erleichtert worden. Jedoch konnte ich, als ich es mir angelegen ſeyn ließ, dieſe Schrift näher verſtehen zu lernen, mit keiner dieſer Arbeiten zurecht kommen, und wurde hierin auch durch die ſonſt fleißige Arbeit von Knobel, der in Beziehung auf den Plan die Vorarbeit Köſter's nicht benutzt hat, ſondern ſich mehr an die ältere, loſe Art der Eintheilung anſchloß, nicht gefördert. Ich mußte daher, da es mir darum zu thun war, den eigentlichen Plan und zuſammenhaltenden Gedanken des Werkes zu finden, ſelbſt näher zuſehen. Hierbei konnte ich mit dem von Umbreit aufgeſtellten Satze, es enthalte Koheleth bloß eine Unterſuchung über das höchſte Gut, mich nicht ganz vereinigen, theils weil ich unter dieſer Vorausſetzung keinen Fortſchritt erkannte, theils weil mir die von dieſem Gelehrten vorgenommenen Verſetzungen nicht in der Sache begründet und nothwendig erſchienen. Eben ſo wenig fand ich in der von Ewald verſuchten Behandlung einen Fortſchritt und würdigen Gedankenſchluß. Ich ſuchte daher

in das innere Gewebe dieſes merkwürdigen Buches tiefer einzudringen und fand, daß es einen ſehr genauen, poetiſch und rhetoriſch gegliederten Rhythmus und Strophenbau hat, und zwar ſo, daß beide Geſichtspuncte ſich innig durchdringen, und je mehr ich von dieſer Seite das Werk betrachtete, deſto mehr mußte ich vor der kunſtvollen Eintheilung deſſelben erſtaunen, die mich das eine mal an Hiob, das andere mal an die Pſalmen erinnerte, indem ich die Strophen und Halbſtrophen faſt immer genau durch äußere oder innere Merkmale abgegrenzt ſah. Die Empfehlung des Lebensgenuſſes glaubte ich für ein Merkmal der Abſcheidung der dichteriſchen Reden halten zu müſſen, und ſo erhielt ich vier ſcharf abgegrenzte Reden. Allein obgleich nun in jeder Rede die Behauptung der Nichtigkeit aller menſchlichen Dinge, die Frage nach dem Ziel der menſchlichen Beſtrebungen und die Empfehlung eines heiteren, frommen und gutthätigen Lebensgenuſſes ſtand, ſo ſtörte mich doch immer wieder die Beobachtung, daß das, was Haupttendenz einer Rede iſt, immer auch in der vorigen ſchon angedeutet liege, und ich verwarf den Plan wieder, weil ich doch keinen runden und genau in ſich beſchränkten Zuſammenhang erhalten konnte, bis ich endlich auf die Entdeckung kam, daß der Prediger abſichtlich in jeder Rede einen Gedanken hinwerfe, den er in der folgenden zum eigentlichen Thema macht, ſo daß nun eben die vier Reden aufs innigſte in einander eingreifen und jede die vorangehende fortführt. Indem nun ſo immer in der folgenden Rede die Beſtätigung der vorhergehenden enthalten und der zuvor angedeutete Gedanke näher begründet wird, kam ich auch zu der feſten Ueberzeugung, daß der Schluß (12, 8—14.) dem Werke weſentlich angehört und nicht ſpäterer Zuſatz iſt. Denn auch er beſtätigt und führt weiter, was 11, 9. bereits vordeutend enthalten iſt, und in ihm gelangt der ganze Ideenzuſammenhang eigentlich erſt zu ſeinem Abſchluß, zu ſeiner Vollendung. Hieraus ergab ſich mir als letzter Gedanke des Predigers die Abſicht, auf die Unſterblichkeit des Geiſtes hin-

zuweiſen, in welcher allein die Löſung des ſonſt unentwirrbaren Räthſels des Menſchenlebens ſich glücklicherweiſe findet, und bei dem unbefriedigenden Verhältniß zwiſchen ſittlicher Beſchaffenheit und menſchlichem Schickſal auf das jenſeitige Gericht Gottes zu warten. Dieſer große Gedanke ringt ſich, ähnlich wie im Buche Hiob und entſprechend dem Standpuncte des A. T., unter ſchweren Kämpfen und Zweifeln vom Herzen Koheleths los, und iſt die Wahrheit, die er auf ſeinem dialektiſchen Standpuncte als dasjenige gefunden hat und feſthält, was dem menſchlichen Geiſte die erſehnte Lebensruhe gewährt.

Dieß Alles muß ſich durch die ungezwungene Zuſammenſtimmung der einzelnen Theile zu einem engverbundenen Ganzen bewähren. Sollte ſich nämlich nachweiſen laſſen, daß die einzelnen größeren Stücke mit einander zuſammenhangen, indem ſie denſelben Gegenſtand von verſchiedenen Geſichtspuncten beleuchten, ſollten ſich wie einzelne Stücke, ſo auch die kleineren Theile durch Uebergänge vermittelt zeigen, ſollten die Theile bei aller Freiheit der Bewegung ein gewiſſes Ebenmaß beobachten, ſollte dem dialektiſchen, dichteriſchen und rhetoriſchen Element auch in der Form Rechnung getragen ſeyn: ſo, dächte ich, wäre der urſprüngliche Plan und Zuſammenhang dieſes ſchweren und unverſtandenen Schriftſtellers mit einiger Sicherheit aufgefunden.

Ich nehme nun keinen Anſtand, folgende Eintheilung, die ſich mir nach vielfältiger Bemühung, in den Geiſt, Sinn und Zuſammenhang des Schriftſtellers einzudringen, ergeben hat, zur wohlwollenden Prüfung vorzulegen.

Das Buch beſteht aus vier poetiſchen, dialektiſch in einander greifenden Reden, welche daſſelbe Thema von der Nichtigkeit des menſchlichen Lebens, von dem Zweck und Ziel deſſelben behandeln. Jede Rede beſteht aus drei Theilen, welche ſich wieder in Strophen und Halbſtrophen abſondern, ähnlich den Reden, die wir in dem erſten Theil der Sprüche und noch mehr im Buche Hiob finden, aber mit viel ſchwererem, verwickelterem Gedankenfortſchritt.

Die erſte Rede geht mir bis 2, 26. Denn 2, 24 — 26. iſt offenbar ein Abſchluß des Gedankens, indem der Redner auf ein Reſultat kommt, das Ergebniß nämlich auf der einen Seite, daß die Sorgen und Schmerzen des menſchlichen Lebens ihn zur Verzweiflung getrieben haben (לְיַאֵשׁ, 2, 20.), auf der andern Seite, daß ein froher, harmloſer Lebensgenuß das einzige Gut für den Menſchen ſey ("אֵין טוֹב ש, 2, 24.). Dieſe Empfehlung des Lebensgenuſſes iſt aber hier ſehr bedingt vorgetragen, als etwas, das der Menſch ſich nicht ſelbſt geben könne, ſondern מִיַּד אֱלֹהִים komme und als ſolches von dem Menſchen nicht abhängig ſey, daher auch noch unter den Begriff des הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ falle. Dieſer unbefriedigende Schluß, über den ich in keinem Commentar eine paſſende Erklärung fand, hat mir viel zu ſchaffen gemacht, bis ich zur Erkenntniß kam, daß er einerſeits ganz mit dem verzweiflungsvollen Tone der erſten Rede zuſammenſtimme, andererſeits aber auf die zweite Rede vorbereite, wo eben die Abhängigkeit des Menſchen von Gott und ſeiner Weltordnung der Ausgangspunct und eigentliches Thema iſt.

Sehen wir die übrigen Theile der Rede an, ſo finden ſich mehrere leicht erkennbare Uebergänge. 1, 2—12. läßt ſich zwar kein äußerer, deſto mehr aber ein innerer Fortſchritt bemerken, wie das auch ſo oft in den Pſalmen ſtattfindet, wo die Strophen nur innerlich erkennbar ſind. Während nämlich V. 2. 3. gleichſam der einleitende Vorſchlag iſt, wird V. 4—7. das Naturleben, V. 8—11. dagegen die Menſchengeſchichte als in einen ewig ſich wiederholenden Kreislauf gebannt angeſchaut. Mit V. 12. aber zeigt ſich ein deutlicher Uebergang zu einem neuen Abſchnitt durch Einführung des אֲנִי קֹהֶלֶת. Der Redner will nämlich an der eigenen Erfahrung beweiſen, was er bis dahin theoretiſch dargeſtellt hatte. Hier ſchreitet er zuerſt bis V. 18. fort, um 2, 1. mit einem neuen Anſatz anzuheben. Aber auch V. 15 u. 18. zeigt die Einſchiebung von Sprüchen wieder einen Ruhepunct an.

Auch im zweiten Kapitel finden ſich Uebergangsformeln. So am Ende von V. 3. תַּחַת הַשָּׁמָיִם, V. 11 u. 19. תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Dagegen ſind am Ende von V. 23 u. 26. wieder andere Formeln.

Ueberſchauen wir nun dieſes ganze Stück, ſo ergibt ſich durch innere und äußere Kennzeichen folgender Zuſammenhang.

1. Rede. Thema. Bei dem ewigen unabänderlich feſtgeſtellten Kreislauf aller irdiſchen Dinge in der Natur und Menſchengeſchichte und bei der hierauf ruhenden Erfahrung des unbefriedigenden Strebens nach irdiſcher Weisheit und ſelbſtſüchtigem Lebensgenuß kann nur eine das vorhandene Gute ſorglos hinnehmende und dankbar benutzende Lebensfreude als Ziel des irdiſchen Daſeyns erſcheinen. Jedoch der Menſch kann ſich dieſelbe nicht aus eigener Willkür geben . . . . . . . . . . . . 1, 2 — 2, 26.

1. Abſchnitt. Daß Alles auf der Erde der Eitelkeit und Befriedigungsloſigkeit verfallen iſt, zeigt der immer wiederkehrende, keinen reellen Fortſchritt zulaſſende Kreislauf in Natur und Menſchengeſchichte . . 1, 2 — 11.

1) Nichtig iſt Alles auf Erden, und was alſo des Menſchen Gewinn? . . . . . . . . . 1, 2. 3.

2) Das Naturleben iſt in einen feſten Kreislauf gebannt . . . . . . . . . 1, 4 — 7.

3) Auch die Geſchichte hat keinen wahren Fortſchritt 1, 8 — 11.

Die erſte Strophe enthält den Satz, die zweite und dritte die Begründung nach zwei verſchiedenen Seiten hin. Die erſte Strophe hat zwei, die beiden andern vier Verſe, ganz dem aufſteigenden Rhythmus gemäß.

Halbſtrophen, wie ſie ſo oft in den Pſalmen, zum Theil auch in Hiob und dem erſten Theil der Sprüche vorkommen, laſſen ſich hier noch nicht entdecken, weil die Rede erſt in ihrem Anfang und Aufſchwung begriffen iſt. Dagegen iſt die

Dreitheiligkeit, ein conſtantes Merkmal hebräiſcher Rede und Dichtung (vergl. Hiob und die Pſalmen nach Ewald's oder auch meiner Bearbeitung und Ewald's poet. Bücher. 1. Th.), ſchon hier im Anfang ſichtbar und wird im Verlauf mit wenig Ausnahme wiederkehren.

2. Abſchnitt. Noch mehr wird dieß bewieſen durch die eigene Erfahrung des Redners, der durch ſein Streben nach Weisheit und Lebensglück kein reines Gut, ſondern nur das ſchmerzliche Gefühl der Unzuläſſigkeit und des vermehrten Leidens erlangen konnte. (In zwei Abſätzen, eine nur hier vorkommende Erſcheinung.) 1, 12 — 2, 19.

1) Abſatz. Sein Streben nach theoretiſcher Weisheit war fruchtlos und ſchmerzbereitend . . 1, 12—18.

a) Der Weisheitsſtrebende führt ſich ein (Vorſchlag und Uebergang) . . . . . . . . 1, 12.

b) Die eifrigſte Erforſchung menſchlicher Dinge machte ihn nicht fähig zu Verbeſſerung des Verkehrten in der Welt . . . . . . . . 1, 13—15.

c) Auch das Bewußtſeyn des Weisheitsbeſitzes vermehrte nur den Weltſchmerz in ihm 1, 16—18.

Daß V. 15 u. 18. Uebergänge ſind, zeigt deutlich die Spruchform, mit welcher der Redner den Gedanken beendigt. V. 12. aber iſt, wie oft in den Pſalmen, z. B. Pſ. 15, 1., ein einleitender Vorſchlag.

2) Abſatz. Der darauf erfolgte Verſuch, praktiſche Weisheit durch Verbindung derſelben mit Sinnenluſt, großartigen Unternehmungen und Behagen an weltlicher Luſt und That zu erwerben, ſcheiterte ebenfalls, und der Blick auf die Zerſtörung ſeiner Arbeit durch künftige Menſchen brachte ihn nur zu noch tieferem Gefühl der Eitelkeit des Menſchenlebens . 2, 1—19.

a) Streben und Ergebniß wird in einem zuſammenfaſſenden, ſpruchartigen Vorſchlag vorausgenommen . . . . . . . . . . . 2, 1—2.

b) Der reichſte, unter Feſthaltung der Weisheit (נֹהֵג בְּ ganz nach dem hebräiſchen Sprachgebrauch aufzufaſſen) begonnene Freudengenuß des Lebens in Verbindung mit großartigen Unternehmungen erzeugte ſchon für ſich (V. 11.) beim Rückblick den traurigen Eindruck der Nichtigkeit all' dieſer Bemühungen und Freuden . . . . . 2, 3—11.

c) Dieſer Eindruck wurde noch mehr geſteigert durch die Betrachtung der völligen Unſicherheit eines dauernden Erfolges ſeiner Beſtrebungen 2, 12—19.

In der zweiten Strophe laſſen ſich, jedoch nicht ganz ſicher, 2 Halbſtrophen unterſcheiden. Es erſcheint nämlich nicht als zufällig, daß V. 3—8. ohne das verbindende Vau, alſo aſyndetiſch, dagegen V. 9—11. ſämmtlich ſyndetiſch aneinander gereiht ſind. Daß mit V. 11. aber die zweite Strophe ſchließt, ergibt ſich nicht nur aus der Gleichheit der Verszahl mit der dritten Strophe, ſondern auch aus der ſo oft hierin leitenden Schlußformel הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Daß man auf ſolche Formeln achten muß, iſt aus den Pſalmen hinreichend bekannt, und eine Eigenthümlichkeit der hebr. Schriftſteller. Der Unterſchied dieſer beiden Halbſtrophen iſt Satz und Folgerung. Ganz ſicher aber zerfällt die dritte Strophe in ihre zwei Halbſtrophen durch die gleichmäßige Formel: גַּם זֶה הָבֶל (V. 15 u. 19.). Der Unterſchied beider iſt, daß in der erſten Halbſtrophe neben dem Unterſchied zwiſchen dem Weiſen und Thoren dennoch das gleiche Schickſal beider (V. 12—15.), in der zweiten aber wieder folgernd der Eindruck geſchildert wird, den dieſe Beobachtung, verbunden mit der Erfahrung, daß man ſein mühſelig Errungenes auf Gerathewohl zurücklaſſen müſſe, auf die niederſchlagendſte Weiſe hervorbringen müſſe (V. 16—19.). Zwar könnte man einwenden, daß auch V. 17. eine ähnliche Formel ſtehe, allein ſie iſt nur ähnlich und gehört dort weſentlich in den Zuſammenhang, was bei V. 15 u. 19. nicht ſo der Fall iſt.

3. Abſchnitt. Worin iſt aber nun bei ſolchen Erfahrungen das Glück des Lebens, das Ziel des menſchlichen Daſeyns zu ſuchen? . . . . . . . . 2, 20—26.

1) Es beſteht nicht im Haſchen nach irdiſcher Weisheit und weltlichem Gelingen; denn dadurch bereitet ſich der Menſch das Gefühl der Eitelkeit und bittere Schmerzen . . . . . . . . 2, 20—23.

2) Sondern einzig im frohen Genuß der von Gott dargebotenen und ſeinen Lieblingen von ihm zu heiterem Daſeyn verliehenen Lebensgüter . 2, 24—26.

Die erſte dieſer beiden Strophen gliedert ſich wieder in zwei Halbſtrophen, was an dem gleichartigen Schluß von V. 21 u. 23. zu erkennen iſt. Die erſte (V. 20 f.) ſchildert das Unglück, das mit Weisheit und Glück Errungene einem lachenden und thatenloſen Erben laſſen zu müſſen; die andere den Jammer, daß man für all' ſeine Sorgen und Mühe Schmerz und Unmuth zum traurigen Lohn habe (V. 22 f.). Auch die zweite ſcheint in V. 24. einen Abſatz zu haben, der in den beiden letzten Verſen erläutert wird. (Anſtatt מִמֶּנִּי iſt mit 8 Codd. und Sept. theils wegen des Zuſammenhanges, theils wegen der Zeitform des Futurums unſtreitig מִמֶּנּוּ zu leſen.)

Faſſen wir nun dieſe Rede in ein Bild zuſammen, ſo ergibt ſich, wenn die Halbſtrophen durch eingeſchloſſene Zahlen bezeichnet werden, folgendes Schema nach Zahl der Verſe:

1) 2, 4, 4. 2) a) 1, 3, 3; b) 2, 9 (6, 3), 8 (4, 4). 3) 4 (2, 2), 3. Zuſammen 43 Verſe, nämlich 10, 26 u. 7.

Der Strophenbau hat alſo in der Mitte ſeine größte Fülle, Anfang und Ende iſt kürzer.

Dieſe Rede, welche am meiſten die Unruhe zeigt, weiſt zwar am Ende auf das Ziel für das Glück des menſchlichen Lebens bereits hin und ſpricht es aus, daß ein heiterer, harmloſer Lebensgenuß die einzige Würze des menſchlichen Daſeyns ſey, und durch ihn allein die Weisheit etwas nütze; aber indem ſie zugleich andeutet, daß das Erreichen dieſes

Zieles nicht in der Hand des Menſchen ſtehe, ſondern von Gott (מִיַּד הָאֱלֹהִים) komme, und Er dabei nach Gefallen verfahre, ſo wird auch dieß noch als Eitelkeit und windiges Streben bezeichnet (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ), und der Redner muß daher dieſes Verhältniß zum beſonderen Gegenſtand der Betrachtung machen, was nun ſofort in der zweiten Rede geſchieht, wo er, um ihn auszugleichen, dieſen ſcheinbaren Mißſtand zum Ausgangspunct ſeiner Betrachtung nimmt.

II. Rede. Thema. Bei der Erfahrung, daß der Erfolg alles menſchlichen Strebens an die von Gott geordnete Zeit und Umſtände geknüpft, und der Menſch ſomit in ſeiner Thätigkeit durch die Verhältniſſe beherrſcht iſt, ſtellt ſich der mit Heiterkeit und Anſpruchsloſigkeit verbundene Lebensgenuß als das beſte irdiſche Gut dar . 3, 1 — 5, 19.

1\. Abſchnitt. Die Abhängigkeit des Menſchen von einem höheren Geſetze der Weltordnung, das er nicht zu durchforſchen vermag, treibt uns bei der Betrachtung menſchlicher Ungerechtigkeit und gleichen Schickſals im Tode einem mit Gottesfurcht verbundenen heiteren Lebensgenuß als dem einzigen Mittel, das Ungemach der Welt und das Unerforſchliche der Gottheit zu verwinden, entgegen . . . . . . . . . . . . 3, 1—22.

1) Darſtellung der Abhängigkeit menſchlicher Thätigkeit von Zeit und Umſtänden, von einem höheren, uns verborgenen Lebensgeſetz. (Anknüpfung an 2, 26., wo dieſe Abhängigkeit von einem unabhängigen Außer-uns zuerſt berührt und als Beweis der Eitelkeit des menſchlichen Strebens nach Glück dargeſtellt wird.) 3, 1—8.

Es iſt wahrſcheinlich nicht abſichtslos, daß in beiden Gliedern von V. 4. und V. 8. die ſonſt gewöhnliche Präpoſition לְ, welche in V. 5 b durch Verſehen ausgefallen ſeyn könnte, weggelaſſen iſt, während ſie ſonſt bei allen Gliedern ſteht. Dieß ſcheint auf eine Sonderung der Strophe in zwei Halbſtrophen hinzudeuten; ob ſich aber ein Unterſchied in den Gedanken auffinden läßt, ſo daß die erſte Halbſtrophe

mehr die unwillkürlichen, die zweite mehr die freien Handlungen darſtellt, bleibe dahingeſtellt.

2) Bei der hieran natürlich ſich knüpfenden Frage nach dem Gewinn menſchlicher Mühe (vergl. 1, 3.) muß der Menſch ſich zuerſt geſtehen, daß er das ebenſo als weiſe wie als ewig beſtehende Geſetz der göttlichen Einrichtung weder verſtehen noch ändern kann, und daß bei dieſer Abhängigkeit für ihn nichts übrig bleibt, als unter der durch die göttliche Einrichtung beabſichtigten Gottesfurcht nach dem Geſchenk eines heiteren Lebensgenuſſes zu ſtreben . . . . 3, 9—15.

Dieſe Strophe ſcheint ſich nach dem Vorſchlagsverſe V. 9. in drei kleinere Strophentheile zu ſondern, wovon der erſte (V. 10. 11.) durch רָאִיתִי, der zweite (V. 12. 13.), und dritte (V. 14. 15.) durch יָדַעְתִּי eingeleitet iſt. In der erſten Theilſtrophe wird die Beobachtung hingeſtellt, daß, wenn Gott auch den Menſchen Mühe und Qual auferlege, doch ſeine Einrichtung der Welt eine tadelloſe ſeyn müſſe, in der zweiten und dritten aber iſt das Ergebniß dieſer Beobachtung niedergelegt, daß heiterer Lebensgenuß (V. 12. 13.) und gottesfürchtige Unterwerfung unter die unabänderlichen und ſich im Laufe der Zeit doch immer mehr entwickelnden Wege Gottes (V. 14. 15.) das beſte Gut im irdiſchen Leben ſey.

3) Dieſe Lebensfreude bleibt dem Menſchen auch bei der traurigen Beobachtung der in der Welt vorgehenden und ſogar an den öffentlichen Gerichtsſtätten ausgeübten Ungerechtigkeiten und bei der Hoffnungsloſigkeit einer zukünftigen Vergeltung allein als ſein ſicheres Erbtheil auf Erden übrig . . 3, 16—22.

Dieſe Strophe zerfällt in den Vorſchlag V. 16., welcher V. 10. fortführt, ſodann in die ungleich gegliederte Ausführung V. 17 u. 18—21., welche durch אָמַרְתִּי eingeleitet ſind, und in den Nachklang V. 22., welcher wieder, wie V. 16., das רָאִיתִי hat. Die Mühſal und Qual der Menſchen beſteht nicht nur in der Unerforſchlichkeit der guten

Wege und Einrichtungen Gottes, ſondern auch in der Erkenntniß des böſen Thuns der Menſchen (V. 16.). Zwar ſollte man von der Gerechtigkeit Gottes eine künftige Ausgleichung erwarten, aber Gott hat den Menſchen darüber keine klare Erkenntniß gegeben; denn dem Anſchein und Schickſal des Körpers nach ſind ſie dem Vieh gleich; ſie müſſen wie daſſelbe ſterben. Ob aber der Geiſt des Menſchen eine höhere Beſtimmung als das Vieh habe, das iſt für den natürlichen Verſtand ein unauflösliches Räthſel, es bleibt ihm immer ungewiß. Es bleibt dem Menſchen alſo bloß der heitere Lebensgenuß und die Freude an ſeinen Thaten auf Erden übrig, da ihm die Zukunft ſo ganz verhüllt iſt.

2. Abſchnitt. Aber wie ſchwer es iſt, dieſen heiteren Lebensgenuß zu erlangen, zeigt die nähere Darſtellung der Abhängigkeit des Menſchen von Zeit und Umſtänden, von außer ihm liegenden hemmenden Lebensgeſetzen . . . . . . . . . . . . 4, 1—16.

1) in Beziehung auf perſönlich günſtige und ungünſtige Lebensverhältniſſe . . . . . . 4, 1—6.

Dieſe Strophe zerfällt in zwei gleichmäßige Halbſtrophen, deren erſte (V. 1—3.) das Elend und den nagenden Kummer des Bedrückten, die zweite (V. 4—6.) die Noth des Glücklichen ſchildert. Den Bedrängten läßt der Druck, welcher auf ihm laſtet, den Begünſtigten der Neid, welcher ihn verfolgt, zu keiner reinen Lebensfreude gelangen.

2) in Beziehung auf Familien- und geſellige Verhältniſſe . . . . . . . . . . 4, 7—12.

Auch dieſe Strophe dürfte zwei Abtheile darbieten. In dem erſten (V. 7. 8.) wird die Thatſache hervorgehoben, daß oft Menſchen ohne Freundſchaft und Verwandtſchaft in der Welt ſtehen und durch den Gedanken an die Zwecklosigkeit ihres Strebens und Wirkens um den harmloſen Lebensgenuß gebracht werden; im zweiten aber wird (V. 9—12.) darüber reflectirt, um wie viel beſſer die Geſelligkeit und nahe Verbindung mit gewiſſen Menſchen ſey, als die Vereinzelung.

3) in Beziehung auf das höhere politiſche Leben, in welchem Gunſt und Ehre ſich als ſo ſehr wandelbar zeigen . . . . . . . . . . 4, 13—16.

Selbſt dieſe Strophe iſt in zwei Halbſtrophen gegliedert, nur mit dem Unterſchied, daß hier die Reflexion in die erſte (V. 13. 14.) verlegt wird, wornach ein armer und weiſer Jüngling beſſer iſt, als ein alter, zum Ueberdruß gewordener König, in die zweite aber (V. 15. 16.) die Thatſache, daß die Gunſt beim Antritt eines hohen Amtes ſo veränderlich ſey und dem harmloſen Anfang oft ein harmvolles Ende folge.

Dieſer ganze Abſchnitt iſt nur ſchwach äußerlich abgegliedert, übrigens die Abtheilung durch Gedankenfortſchritt erkennbar.

3. Abſchnitt. Religiös-ſittliche Belehrungen, welche aus der Betrachtung dieſes Abhängigkeitsverhältniſſes der Menſchen von einem außer und über ihnen ſtehenden Lebensgeſetze und der dadurch erſchwerten Erreichung eines harmloſen Lebensgenuſſes hervorgehen 4, 17—5, 19.

Dieſer Abſchnitt kündigt ſich deutlich genug durch Einführung der Spruchform an. Hier haben auch alle Erklärer einen Wendepunct angenommen, die meiſten einen kleineren, mehrere aber, wie Michaelis und Seiler, Roſenmüller und Knobel, laſſen hier einen Hauptwendepunct eintreten, nämlich den zweiten oder praktiſchen Theil des Buches. Dieß iſt aber eine ſehr verfehlte Anſicht und ganz aus modernen Eintheilungsgründen abſtrahirt, die dem Morgenländer völlig fremd waren. Vielmehr liebt es Koheleth, bei dem ſich Dialektik und Gnomik, Philoſophiſches und Ethiſches durchdringt, überall die Sprüche einzuflechten, entweder als Anfangs- oder Schlußpuncte ſeiner Abſchnitte und Strophen. Das Letztere haben wir bereits 1, 15. 18. geſehen, das Erſtere begegnet uns hier, und beides noch im Verfolge.

1) Sey, um das Lebensgut zu erreichen, in deinen Pflichten gegen Gott, den höchſten Lenker der Dinge (vgl.

3, 11. 14.) und einzigen Geber harmloſer Lebensfreude (vgl. 2, 24. 3, 13.), wahrhaft, fromm, demüthig und gewiſſenhaft . . . . 4, 17 — 5, 6.

a) Bringe das Opfer und das damit verbundene Gebet mit demüthig gehorſamer Geſinnung und ohne gedankenloſen Wortſchwall dar 4, 17 — 5, 2.

b) Sey vorſichtig im Ausſprechen und gewiſſenhaft im Halten deiner Gelübde, damit du dir nicht Gewiſſensangſt und Qual bereiteſt . 5, 3—6.

Da das Daſeyn der Halbſtrophen in Koheleth bis dahin (3, 1 — 4, 16.) erwieſen worden iſt, ſo wird es nicht unangemeſſen ſeyn, ſie geradezu in die Eintheilung einzureihen. Die hier aufgeführten ſind offenbar durch die Rückſicht auf das Erlangen des inneren Friedens als eines Mittels, zu einem heiteren Lebensgenuß zu kommen, verbunden. Unterſchieden ſind ſie durch die zwei Gegenſtände, welche zur Sprache gebracht werden.

2) Gegenüber von der im Schwange gehenden Ungerechtigkeit und Habſucht (Hinblick auf 3, 16. 4, 1.), denen die äußeren oder inneren Strafen doch früher oder ſpäter nachfolgen, beobachte eine ruhige Faſſung und edle Gleichgültigkeit . . . . . 5, 7—11.

a) Ungerechtigkeiten und habſüchtige Bedrückungen entgehen der endlichen Strafe nicht, namentlich wenn ein kräftiger König das Ruder führt 5, 7—8.

b) Zudem iſt ein ungerecht erworbenes Gut kein Glück für den Menſchen, ſondern mit Unruhe verbunden, während ein ſehr beſcheidenes Loos oft größerer Ruhe und Friedens ſich erfreut . 5, 9—11.

Der Anfang dieſer Strophe iſt an dem Aufhören der Spruchform, das Ende durch den ganz neuen Uebergang leicht erkennbar. Die zwei Halbſtrophen unterſcheiden ſich dadurch, daß die erſte den Hauptgedanken, die zweite die Reflexion enthält.

3) Da ferner der Reichthum ein höchſt vergängliches und trügeriſches Gut iſt, das ſo leicht entriſſen werden kann, da er, wie Weisheitsſucht und hoffärthiges Leben (1, 12 — 2, 11.), ſo viel Unmuth, Kummer und Verdruß verurſacht, ſo iſt gegenüber von ſo nichtigen Beſtrebungen, die für ſich keinen Frieden geben, ein heiterer Lebensgenuß, bei dem Reichthum und Schätze, wenn ſie zufallen, nur als annehmbare Zugabe betrachtet werden, als das wünſchenwertheſte Gut des irdiſchen Daſeyns zu betrachten 5, 12—19.

a) Der Reichthum iſt wegen ſeiner Vergänglichkeit und Entreißbarkeit oft gerade ein Unglück für den Menſchen, eine Quelle von Gram und Pein 5, 12—16.

b) Daher iſt das Ergebniß der ganzen Betrachtung, daß der Menſch auch mitten unter der unverkennbaren und unvermeidbaren Mühſal des irdiſchen Lebens das ſchönſte Gut in einem dieß Alles überſehenden heiteren Lebensgenuß ſuchen ſoll, bei dem er nicht ſtets an die rauhe Seite des Lebens denkt, obwohl zu geſtehen iſt, daß der Beſitz und die Fähigkeit zum Genuß des Reichthums noch als eine beſondere Gabe Gottes zu betrachten iſt 5, 17—19.

Dieſe zuſammenfaſſende Strophe unterſcheidet ſich theils durch den leicht erkennbaren Anfang, theils durch den Uebergang zur zweiten Halbſtrophe genau (vgl. יֵשׁ u. הִנֵּה, V. 11. 17.), und iſt von der vorigen dadurch leicht zu unterſcheiden. Die ausführliche Ermahnung zum Lebensgenuſſe aber, welche vordeutend ſchon 3, 12. 22. vorkam, iſt hier abſchließend.

Dieſe zweite Rede, genau an die vorige anknüpfend und eben das, daß der Menſch ſich nicht ſelbſt den ungeſtörten, heiteren Lebensgenuß geben könne, als Beweis der Eitelkeit und des nichtigen Strebens wieder aufnehmend (vgl. 2, 26. u. 3, 1.), vermittelt im erſten Abſchnitt die

zweite und dritte Strophe durch das wiederholte רָאִיתִי (3, 10. 16.) Der zweite Abſchnitt ſcheidet ſich vom erſten durch Einführung der Formel וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה (4, 1.), und ſeine Strophen theils durch eine äußere Formel, wie durch denſelben Uebergang (4,7.), theils durch innere Merkmale, wie V. 13. Der dritte Abſchnitt führt ſich durch die, die ganze erſte Strophe beherrſchende Spruchform ein (4,17.) und ſondert die zweite Strophe durch den Inhalt, die dritte zugleich durch die Uebergangsformel יֵשׁ רָעָה ab.

Das Schema der Abſchnitte und Strophen iſt:

1) 8, 7, 7. 2) 6, 6, 4. 3) 7, 5, 8. Zuſammen 58 Verſe, nämlich 22, 16 und 20.

Alſo ein ziemlich gleichmäßiger Strophenbau, der am Anfang die größte Fülle hat. Wie in der erſten (1, 2. 14. 17. 2, 11. 19. 23. 26.), ſo iſt in dieſer (3, 19.-4, 8. 16. 5, 9.) die Behauptung der Eitelkeit ausgeſprochen. Wie in der erſten (1, 3.), ſo iſt in dieſer (3, 9.) die Frage nach dem Gewinn des menſchlichen Strebens und Mühens zu finden. Wie endlich in der erſten (2,24.), ſo iſt in dieſer (3, 12. 22. 5, 17. 18.) die Empfehlung des Lebensgenuſſes ausgeſprochen. Alſo finden ſich auch in dieſer Rede die drei Hauptgeſichtspuncte des Predigers wieder. Da man bei 3, 12. unmöglich die Rede ſchließen kann, ſo iſt daraus zu erſehen, daß die Empfehlung des Lebensgenuſſes in einer und derſelben Rede mehrmals vorkommen kann, bis ſie am Schluß mit der größten Kraft hervortritt und die Rede beendigt.

Was den Inhalt dieſer Rede betrifft, ſo wird der 2, 24. erhobene Vorwurf, daß der heitere, ungeſtörte Lebensgenuß von Gottes Hand komme und es als Eitelkeit zu betrachten ſey, daß ihn der Menſch, obgleich im Beſitz der Weisheit, ſich nicht ſelbſtändig verſchaffen könne, dadurch erledigt, daß Gott, wie er Alles an Zeit und Stunde geknüpft habe, dennoch Alles gut und ſchön einrichte und dieſe Beſchränkung nur da ſey, damit der Menſch Gott fürchten lerne. Dagegen erheben ſich andere Bedenken. Die Ungerechtig-

keit der zum Rechtsſchutz eingeſetzten Behörden, der Druck, den ſo viele Unglückliche ohne Hülfe leiden, die Plage einer vereinſamten oder durch lange Dauer läſtig gewordenen Stellung im Leben ſind Hinderniſſe zur Erlangung des Lebensglückes. Wenn nun auch denſelben durch Gottesfurcht und ruhige Gelaſſenheit begegnet werden kann, ſo ſchürzt ſich in der Bemerkung von der Nichtigkeit des ungenoſſenen Reichthums (5, 12—16.) ein neuer Knoten, über welchen der Redner vorläufig hinwegeilt, um zum Schluſſe zu gelangen. Aber eben dieſes Räthſel, daß ſo manchem Menſchen nicht gegeben iſt, die erworbenen Lebensgüter zu genießen, treibt zu neuer Löſung, und wird deßhalb in der dritten Rede ebenſo zum Grunde und Ausgangspunct der Betrachtung gemacht, wie die Bemerkung der Abhängigkeit des Menſchen vom göttlichen Wohlgefallen zum Ausgangspunct der zweiten Rede wurde. Was alſo 5, 12—16. nur als Nebenbemerkung auftritt, wird in der folgenden dritten Rede zum Thema erhoben.

III. Rede. Thema. Bei der Betrachtung, daß dem Menſchen der Genuß von unter Gottes Gunſt erworbenen Glücksgütern entweder durch fremde oder eigene Schuld ſehr oft vergällt oder ganz unmöglich gemacht wird, muß man darauf bedacht ſeyn, ſich unter Zuziehung der wahren Weisheit und unter Vermeidung der ſo gewöhnlichen Thorheit auf edlere Weiſe den echten und heiteren Lebensgenuß durch frohen Gebrauch der irdiſchen Güter zu verſchaffen 6, 1 — 8, 15.

1. Abſchnitt. Irdiſche Glücksgüter vermögen, da die Menſchen ſie größtentheils nicht einmal genießen dürfen, nicht, zu dem wahren Lebensglück zu führen 6, 1—12.

1) Dieß zeigt deutlich die Erfahrung, nach welcher Manchem, der reich, angeſehen, mit Kindern geſegnet und durch hohes Alter ausgezeichnet iſt, doch nie eine wahre Lebensfreude aufgeht, indem ihm Gott gleichſam den Lebensgenuß nicht verſtattet, was bei dem

Mangel einer jenſeitigen Hoffnung um ſo trauriger iſt . . . . . . . . . . . 6, 1—6.

a) Die Thatſache, daß reichen Leuten der Genuß ihrer Güter verſagt iſt, und ſie eigentlich nur für Fremde ſammeln . . . . . . 6, 1—2.

b) Das Elend, in welchem ein ſolcher Menſch bei ſonſt glänzenden Umſtänden ſich befindet, der hier nicht ſeines Gutes froh wird . . 6, 3—6.

2) Der Grund dieſer traurigen Erfahrung liegt theils in der unerſättlichen Begierde des Menſchen nach irdiſchen Glücksgütern, theils in dem Mangel an Unterwürfigkeit unter das uns unerforſchliche Walten Gottes, und ſomit in dem Widerſtreben gegen die göttliche Ordnung . . . . . . 6, 7—12.

a) Nach der göttlichen Ordnung ſoll der Menſch in dem Genuß den Lohn für ſeine Mühe auf Erden finden. Dieß dreht aber der Thor um, der nur erwirbt, um zu haben und immer weiter zu begehren . . . . . . . . . . 6, 7—9.

b) Nach Gottes Ordnung ſoll ſich der Menſch der ihm zugetheilten Führung unterwerfen, indem Gott am beſten weiß, was für ihn gut iſt. Dieſer göttlichen Ordnung widerſetzt ſich aber der Thor durch ſeine Unzufriedenheit . . . . . . 6, 10—12.

Dieſer Abſchnitt unterſcheidet ſich dadurch, daß er wie 2, 20—26. nur in zwei Strophen zerfällt. Ewald führt die zweite Rede bis 6, 9. fort, und beginnt die dritte erſt mit 6, 10. Köſter dagegen führt den zweiten Abſchnitt bis 6, 12. fort. Das Letztere iſt conſequenter; denn in 6, 9. iſt nirgends ein Zeichen, daß eine neue Rede anhebe, weder ein äußerliches noch ein innerliches. Und was Ewald beſtimmte, iſt das מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם 11 b. Allein daraus folgt nicht, daß mit 6, 10. die Rede zu beginnen habe, ſie kann ſchon mit 6, 1. beginnen, wie ja dieſe Formel in der zweiten Rede auch erſt im V. 9. folgt. Allein, kann man einwenden, das

יֵשׁ רָעָה (V. 1.) weiſt zurück auf die gleiche Formel 5, 12. und daher gehört 6, 1 — 12. noch zum vorigen Gedankenzuſammenhange. Dieß iſt richtig, aber nur ſo, wie dieß Verhältniß bereits auseinander geſetzt iſt. Alle Reden Koheleths ſind eine ineinander verſchlungene Kette, und jede vorangehende Rede iſt mit der folgenden durch einen verbindenden Ring verknüpft. In 2, 24. tritt der Gedanke, daß der frohe Lebensgenuß ein Geſchenk Gottes ſey, zum erſten Mal und wie im Vorbeigehen auf, und wird dann in der zweiten Rede erſt näher aufgegriffen und ins Licht geſetzt. So iſt 5, 12., nachdem die zweite Rede wie beendigt ſcheint, wie im Vorbeigehen der Klotz 5, 12—16. als ein neues Räthſel des Menſchenlebens hingeworfen, und wird nun hier aufgenommen und bearbeitet, um das Räthſel zu löſen. Und wie man nun aus der Empfehlung des Lebensgenuſſes (2, 24—26.) ſieht, daß 3, 1—9. nicht mehr zur erſten Rede gehören kann, wie Manche dafür annahmen, ſo erkennt man aus demſelben Merkmal (5, 17—19.), daß weder 6, 1—9., noch 6, 1—12. noch zur vorigen Rede gehört, indem weder in dem einen noch in dem anderen Fall ein eigentlicher Schluß der Rede wahrzunehmen iſt. Freilich kann man der hier vorgelegten Eintheilung zum Vorwurf machen, daß ja die Empfehlung des Lebensgenuſſes nicht nur viermal, nämlich am Schluß der Reden, ſondern ſiebenmal vorkomme, alſo auch innerhalb derſelben. Allein einmal iſt dieß nicht der einzige Beſtimmungsgrund der Eintheilung, und dann iſt zu bedenken, daß dieſe Empfehlung des Lebensgenuſſes wohl auch vorbereitend, wie 3, 12. 22., innerhalb der Rede fallen kann, um gerade dadurch die Wichtigkeit dieſes Geſichtspunctes bei Koheleth um ſo mehr ins Licht zu ſetzen. Die Aufeinanderbeziehung der Reden durch vorangedeutete Räthſel läßt ſich überdieß durch alle Reden ohne irgend eine Schwierigkeit durchführen, und das Ganze bekommt erſt dadurch Licht und Ordnung.

2. Abſchnitt. Dieſes Unheil zu vermeiden, muß man der wahren Weisheit nachſtreben, und an der Hand derſelben den Weg zu einem dauernden Glücke ſuchen 7, 1 — 22. Dieſer Weg iſt:

1) Die aus der Erkenntniß der Nichtigkeit des Weltſinnes hervorgehende Enthaltſamkeit und Ernſthaftigkeit des Gerechten, welche die thörichte Luſt und Freude der Welt verachtet . . . . . . 7, 1 — 7.

a) Der edle und die Dinge der Welt in ihrer Wahrheit erkennende Gerechte enthält ſich ſchon des nichtigen Freudenlebens der Welt und ſtrebt nach innerem Gehalte, welches auch viel beſſer iſt 7, 1 — 4.

b) Die Ernſthaftigkeit und Realität eines ſolchen Mannes macht ſich der rauſchenden Vergnügungen und mit ſolchem Aufwand verbundenen Ungerechtigkeiten, wodurch das Herz verderbt wird, nicht theilhaftig, ſondern ſucht beſſeren, herzbildenden Umgang . . . . . . . . . . 7, 5 — 7.

2) Die aus dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit von einem Alles weiſe berechnenden und endlich wohl machenden Gotte entſpringende Gelaſſenheit und Seelenruhe des Weiſen, welche ſich in die unerforſchlichen Rathſchlüſſe des Höchſten ſchickt . . . 7, 8 — 14.

a) Der Weiſe hütet ſich vor dem Tadel der Wege Gottes, und weiß ſich in ſeiner weiſen Leitung der Dinge geborgen (Rückblick auf 6, 9 — 12.) 7, 8 — 10.

b) Die Weisheit iſt demſelben Erſatz für das irdiſche Glück, denn an der Hand derſelben weiß er ſich auch in dunkele Wege Gottes zu ſchicken (Rückblick auf 6, 7 — 9.) . . . . . 7, 11 — 14.

3) Die aus der Erfahrung der Ungleichheit menſchlicher Geſchicke, des Mißverhältniſſes zwiſchen ſittlichem Verdienſte und Lebensglück und der Unvollkommenheit unſerer eigenen Sittlichkeit entſtehende weiſe,

milde und demüthige Gottesfurcht des Frommen, welche über manche Unebenheit des Lebens hinweggeht . . . . . . . . . . 7, 15—22.

a) Das Mißverhältniß zwiſchen ſittlicher Beſchaffenheit und Lebensſchickſal iſt zwar unleugbar, aber man kann durch einſeitige Uebertreibung der Gerechtigkeit und der Gottloſigkeit ſich auch ſelbſt ſchaden. Daher iſt es das Beſte, auch in der Lebensrichtung ſich auf der goldenen Mittelſtraße zu halten . . . . . . . . . 7, 15—18.

b) Durch ein weiſes, auch die Schwachheiten Anderer milde tragendes Benehmen, das auch zu Beleidigungen ſchweigen kann, erſpart man ſich manchen Lebensverdruß . . . . . 7, 19—22.

Der Beginn des zweiten Abſchnittes iſt durch Einführung der Spruchform geſichert, welche mit V. 8. wieder in die Betrachtung einlenkt, welches Zeichen einer neuen Strophe iſt, während die dritte Strophe ſich deutlich durch eine neue Einführungsformel abſondert. Auch die Halbſtrophen haben ihre inneren und zum Theil äußeren Erkennungszeichen.

3. Abſchnitt. Um aber von Sünde und Thorheit nicht unvermerkt gefangen zu werden, ſondern ihren Stricken zu entgehen (7, 26.), nichts Uebeles zu thun (8, 5.), der Güte Gottes verſichert zu ſeyn als Gottesfürchtiger (8, 12.), zu einem reinen Lebensglück zu gelangen und die von Gott dargebotenen Güter harmlos genießen zu können, muß man ſich befleißigen 7, 23 — 8, 15.

1) gegenüber den reizenden Verführungen der Buhlerin einer unerſchütterlichen, dem urſprünglich reinen Zuſtand der Menſchen angemeſſenen Keuſchheit und Lauterkeit . . . . . . . . 7, 23—29.

a) Die Thatſache, wie ſchwer es iſt, die Gefahren des Lebens zu vermeiden, unter denen die Verführung durch buhleriſche Weiber beſonders ſchwer zu vermeiden iſt . . . . . . . 7, 23—26.

b) Die Folgerung, die daraus hervorgeht, daß es überhaupt ſehr wenige Menſchen gibt, unter dem weiblichen Geſchlecht wohl gar keinen, welche der urſprünglichen Würde, Geradheit und Reinheit des menſchlichen Weſens, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen iſt, treu geblieben ſind 7, 27—29.

2) gegenüber der unumſchränkten Gewalt von oft ungerechten Fürſten und Obrigkeiten eines weiſen, auf Zeit und Umſtände achtenden Gehorſams, indem ja doch die trotzigſten Großen gegen das Walten der höheren Fügung eben ſo machtlos erſcheinen als die unruhigen Neuerer . . . . . . . . 8, 1—8.

a) Auch unter den drückendſten Verhältniſſen hat ſich der Weiſe Ruhe und Gleichmuth zu erhalten, und ſich vor Ungehorſam und Empörungsſucht gegen den König zu hüten, alſo Warnung vor Empörung . . . . . . . . . . 8, 1—4.

b) Die richtigen Grundſätze, von welchen der Weiſe ausgeht, ſind bei ſeinem Gehorſam die, daß er aus Achtung gegen das göttliche Gebot ſich in keine unbeſonnene Empörung einläßt, ſondern auf Zeit und Umſtände wartet und ſich in das unvermeidliche Uebel des Lebens ſchickt, in der Zuverſicht, daß das Böſe doch endlich ſeine Beſtrafung erhält . . . . . . . . . . 8, 5—8.

3) gegenüber der unerforſchlichen Rechtsverzögerung Gottes und dem ſeiner Gerechtigkeit unangemeſſen erſcheinenden Mißverhältniſſe im Schickſal der Gerechten und Gottloſen des Feſthaltens am Glauben ſeiner Gerechtigkeit und des Glückes der Frommen, indem es nur dadurch möglich wird, das von Gott in der Mühſal der Erde noch beſchiedene Glück fröhlich zu genießen . . . . . . . . . . 8, 9—15.

a) Zwar es iſt ein drückendes Gefühl, daß Menſchen über Menſchen oft bloß zur Plage herrſchen, und

daß die Frevler trotz ihrer Bedrückungen oft bis über ihren Tod hinaus geprieſen werden, während Redliche vergeſſen werden . . . 8, 9—10.

b) Aber obgleich dieſes Mißverhältniß beſteht und das Schickſal oft dem Lebenswandel geradezu entgegengeſetzt iſt, ſo muß man doch an dem Grundſatz feſthalten, daß es nach göttlicher Ordnung dem Gottesfürchtigen nur gut, dem Gottloſen nur ſchlimm gehen kann . . . . 8, 11—14.

c) Das Ergebniß des Ganzen iſt deßhalb auch hier, daß der harmloſe Lebensgenuß mitten in der Mühſal des irdiſchen Lebens das ſchätzbarſte Gut ſey, 8, 15. Dieſer letzte Vers ſondert ſich als Schluß der Rede ab, während die beiden Halbſtrophen durch das גַּם זֶה הֶבֶל deutlich von einander unterſchieden ſind.

Die hier gegliederte dritte Rede, welche durch 5, 12—16. aus der zweiten ebenſo hervorgeht, wie die zweite an die erſte durch 2, 26. ſich anknüpfte, und die Nichtigkeit irdiſcher Lebensgüter zum Grund der ernſteſten Betrachtung nimmt, hat im erſten Abſchnitt (6, 1—12.) nur zwei Hauptſtrophen, welche durch den veränderten Inhalt deutlich erkennbar ſind, auch von allen Erklärern als Abſätze betrachtet wurden. Der zweite Abſchnitt ſondert ſich durch Einführung der Spruchform von dem erſten ab, wie ähnlich 4, 17., und vermittelt ſeine drei Strophen theils durch das Aufhören der Spruchform (7, 8.), theils durch eine neue Einführungsformel (אֶת-הַכֹּל רָאִיתִי, 7, 15.). Der dritte Abſchnitt zeichnet ſich durch den Uebergang des Gedankens ſowohl als die Einführungsformel 7, 23. aus, und ſondert ſeine Strophen (8, 1. u. 8, 9.) durch ſehr merkbare Uebergangsformeln, die ſich auch auf die Halbſtrophen theils am Anfange, theils am Ende erſtrecken. Die Zuſammengehörigkeit der Strophen aber zu einem Abſchnitte zeigt ſich durch die ſich auf einander beziehenden und geſteigerten Ausdrücke; in der

erſten Strophe ſteht טוֹב לִפְנֵי אֱלֹהִים (7, 26.), in der zweiten geſteigert שֹׁמֵר מִצְוָה (8, 5.), in der dritten יְרֵא אֱלֹהִים (8, 12.), was gewiß abſichtlich von dem Verfaſſer geſchah.

Das Schema der Abſchnitte und Strophen mit Ausſchluß der Halbſtrophen iſt:

1) 6, 6. 2) 7, 7, 8. 3) 7, 8, 7. Zuſammen 56 Verſe, nämlich 12, 22, 22.

Alſo ein regelmäßig aufſteigender, kunſtgerecht gebauter Strophenbau, der am Anfang am dünnſten iſt, im zweiten und dritten Abſchnitt ſeine Fülle hat. Die Behauptung der Eitelkeit kommt in dieſer Rede vor 6, 2. 9. 8, 10. 14. Die Frage nach dem Gewinn menſchlichen Strebens erſcheint 6, 8. 11. Die Empfehlung des Lebensgenuſſes finden wir wieder, wie ſonſt, am Ende (8, 15.).

Den Inhalt anlangend, ſo wird zuerſt der 5, 12 ff. geſchürzte Knoten in dem erſten Abſchnitt, wie ähnlich in der zweiten Rede, gelöſt, dann im zweiten Abſchnitte zu dem richtigen Verhalten des Weiſen übergegangen, wie er ſich in Beziehung auf die irdiſche Weltluſt, die Abhängigkeit von einem höheren Walten und das ungleiche menſchliche Geſchick verhalten ſoll, womit zugleich auch auf die zweite Rede nochmals zurückgeſehen, aber dennoch ein neuer Knoten angebahnt wird. Der dritte Abſchnitt zeigt die Schwierigkeit eines tüchtigen und gottſeligen Verhaltens und wirft nun am Ende das Räthſel (8, 14.) auf, das die Rede noch zu keiner vollen Ruhe kommen läßt. Zwiſchen 8, 12. 13. und 8, 14. iſt ein greller Mißton, der ſeiner Auflöſung in Harmonie wartet. Vergleicht man aber 8, 10. mit 8, 12. 13., ſo ſieht man bereits den Fortſchritt von 3, 16. 17., und wie Alles zu einer jenſeitigen Ausgleichung hindrängt, da die Annahme einer dieſſeitigen je länger je weniger vor der Macht der Erfahrungen Stand hält. — Auch Ewald ſchließt hier die dritte Rede ab.

IV. Rede. Thema. Bei der traurigen Wahrnehmung von der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in Verthei-

lung menſchlicher Lebensgeſchicke bleibt neben der Anwendung von Weisheit und Gottesfurcht zur Beruhigung unſeres Geiſtes uns nichts übrig, als im Blicke auf die vergeltende Ewigkeit und das ohnehin freudenleere Alter das Gute und Schöne des Lebens mit frommen und heiterem Sinne beſonders in der Jugend und Manneskraft dankbar zu genießen . . . . . . . . . . 8, 16 — 12, 8.

1. Abſchnitt. Darſtellung der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in der auf ſittliche und religiöſe Beſchaffenheit ſo wenig Rückſicht nehmenden Vertheilung des menſchlichen Schickſals und hieraus zunächſt fließende Folgerung . . . . . . . . 8, 16 — 9, 16.

1) Dieſe Unergründlichkeit des Waltens Gottes, ſo wie die Ungleichheit des menſchlichen Geſchickes iſt eine unleugbare Thatſache und ein großes Uebel in der Welt, welche viel Sünde und Thorheit veranlaßt 8, 16 — 9, 3.

a) Das Thun und Walten Gottes auf Erden iſt für den Menſchen auf Erden bei aller Weisheit ein unergründliches Geheimniß und bereitet dem ernſthaften Weiſen viel Sorge und Schlafloſigkeit 8, 16 — 17.

b) Die ungleiche, ohne Rückſicht auf ſittliches Verdienſt geſchehende Vertheilung der Lebensſchickſale von Seiten Gottes, indem es Böſen und Guten gleich ergeht, iſt eine Quelle vielfacher Sünde und Sicherheit der Menſchen . . . . . . . 9, 1 — 3.

Anknüpfung an 8, 14., wo dieſes ſchon 3, 16. 4, 1. 7, 15. berührte, doch unbeſtimmt gelaſſene Mißverhältniß in einem Zuſammenhang berührt wurde, der den Verfaſſer nöthigt, dieſen Gegenſtand zum Ausgangspunct der Betrachtung in der vierten Rede zu machen. Weiſt dieß nicht, wie dieſelbe Erſcheinung in der zweiten und dritten Rede nebſt anderen Merkmalen, bei aller ſcheinbaren Zufälligkeit und Ordnungsloſigkeit auf die kunſtvolle und tief durchdachte Eintheilung des Ganzen hin?

2) Aber dieſe ſchmerzliche Wahrnehmung kann dennoch kein Grund zum Ueberdruß am Leben ſeyn, das vor dem Zuſtand des Todes, dem wir alle nach der Mühſal des Lebens entgegengehen (V. 3, e. 4, a.), noch immer ungemein viel voraus hat, ſondern ſoll uns vielmehr ein Sporn werden, theils das im Leben dargebotene Gute friſch und freudig zu genießen, um darin einen Erſatz für die Mühſal des Lebens zu finden, theils dem Thätigkeitstriebe um ſo mehr zu genügen, als dieß nach dem Tode nicht mehr geſchehen kann . . . . . . . . . . 9, 4—10.

a) Da Niemand vom Tode ausgenommen und derſelbe den Menſchen in einen höchſt traurigen Zuſtand verſetzt, ſo iſt doch das Leben mit all ſeinen Beſchwerden immer noch als ein wichtiges Gut zu betrachten. (Andere Seite von 4, 3.) 9, 4—6.

b) Daher ſoll der Menſch daſſelbe auch friſch und fröhlich, wo möglich in der Gemeinſchaft eines guten Weibes, genießen und mit Munterkeit ſeinen Beruf erfüllen, denn dieß ſey auf der einen Seite dem göttlichen Willen gemäß (vergl. 2, 24. 3, 13. 5, 18.), auf der anderen Seite aber die einzige Gelegenheit zur Thätigkeit, die nach dem Tode in der Unterwelt aufhöre . . . . . . 9, 7—10.

3) Freilich iſt der Erfolg unſerer Thätigkeit und Kraft ſowohl als unſerer Weisheit und Einſicht ganz ungewiß, indem Glück und Unglück an Zeit und Umſtänden hängt; aber wenn der Menſch das Seinige thut, um durch Thätigkeit und Weisheit nützlich zu werden, ſo kann ihm wenigſtens die günſtige Zeit kommen, um Glück und Wohlfahrt durch ſeine Tüchtigkeit zu erreichen . . . . . . . . . . 9, 11—16.

a) In dem, was wir thun, ſind wir durch Zeit und Umſtände äußerſt beſchränkt, und es kann plötzlich

unerwartetes Unheil über uns kommen, das aller unſerer Vorſicht ſpottet . . . 9, 11—12.

b) Dennoch iſt die Weisheit ein köſtliches Gut und macht ſich, wenn Zeit und Umſtände günſtig werden, geltend, um den Menſchen aus der Niedrigkeit in die verdiente Höhe zu ziehen . 9, 13—16.

2. Abſchnitt. Nähere Betrachtungen, die aus der Unergründlichkeit des göttlichen Waltens in Vertheilung des Lebensgeſchickes der Menſchen hervorgehen, und Beſtimmungen, die als praktiſche Weisheitslehren den aufgeſtellten Hauptſatz begrenzen und den Eindruck des Willkürlichen in der göttlichen Weltregierung mindern . . . . . . . . . . 9, 17 — 10, 20.

1) Obgleich die Thoren ſo viel Gutes in der Welt verderben und aufhalten, ſo iſt doch weiſe Gelaſſenheit und Geduld am Ende das ſicherſte Mittel, die ſo oft erfolgreiche Trotzigkeit und Anmaßung ſündhafter Thoren zu überwinden . . . . 9, 17 — 10, 4.

a) So vorzüglich und annehmenswerth auch die Worte der Weiſen ſind, ſo ſehr die Weisheit der Rede den äußerlichen Mitteln vorzuziehen iſt, ſo dringt ſie doch oft nicht durch, ſondern unterliegt dem Willen und Machtgebot der verderblichen Thoren 9, 17 — 10, 1.

b) Dennoch ſoll der Weiſe im Bewußtſeyn ſeines Vorzuges nicht verzagen, ſondern durch weiſe Gelaſſenheit die Thorheit zu überwinden ſuchen, auch bei gewaltigen Herrſchern . . . . 10, 2—4.

2) Obgleich unwürdige Menſchen durch beklagenswerthe Mißgriffe der Großen zu Ehrenſtellen und Würden gelangen, während Würdige ſo oft in der Dunkelheit bleiben, ſo ſoll man doch ſolche Mißverhältniſſe nicht gewaltſam noch mit Sünde entfernen wollen, denn es ſchafft nur die Weisheit wahres und dauerndes Gelingen . . . . . . . . . 10, 5—11.

a) Es iſt Thatſache, daß Thoren und niedrig geſinnte Menſchen oft zu Würden und Aemtern auf unedlen Wegen befördert werden, während großgeſinnte und edle Männer zurückgeſetzt werden 10, 5—7.

b) Aber deſſen ungeachtet iſt jede unzeitige und gewaltſame Neuerungsſucht und Empörung gegen das Beſtehende, ſo lange es noch nicht in ſich ſelbſt zerfällt, sehr gefährlich, ſondern in ſolchen Verhältniſſen kann nur die Weisheit die rechte Zeit, Mittel und Wege zu einer Veränderung und Umgeſtaltung der Dinge finden . . . . . . 10, 8—11.

3) Obgleich die Unbeſonnenheit, Gottloſigkeit und Schlechtigkeit verſchmitzter Thoren, welche durch Schwelgerei und Beraubung das Land unglücklich machen, ein ſehr drückendes und zum Aufſtand reizendes Uebel iſt, ſo empfiehlt ſich gerade unter ſolchen Verhältniſſen die Vorſicht des Weiſen, der unter ſolchen unvermeidlichen Mißſtänden ſchweigend duldet, um aus den drohenden Gefahren ſich zu retten und der rechten Stunde zu harren . . . . . 10, 12—20.

a) Der vorgreifenden und ſich ſelbſt verderbenden Thorheit, welche ſtürmiſch verfährt, wird kurz die kluge und anmuthige Art des Weiſen entgegengeſetzt . . . . . . . . 10, 12—15.

b) Zwar iſt ein Land ſehr unglücklich, das trunkſüchtige, faule und habgierige Obrigkeiten hat, deſſen ungeachtet aber iſt dem Weiſen zu rathen, ſich vor Empörungen zu hüten und ſich nicht in Läſterungen gegen die beſtehende Gewalt einzulaſſen, welche zur rechten Zeit ſchon zuſammenſinken wird 10, 16—20.

V. 17., welcher den Zuſammenhang ſtört, iſt ohne Zweifel ſpäteres Einſchiebſel.

3. Abſchnitt. Schlußermahnungen, wie der Menſch ungeachtet der Wahrheit, daß Alles an Zeit und Umſtänden

liegt, ſich dennoch den Weg zum Glücke bahnen und der Gelegenheiten deſſelben durch kluge Vorbereitungen warten, namentlich aber den kurzen Theil des Lebens, der des Genuſſes fähig iſt, vor einbrechendem Alter benutzen und ſich für die Zukunft und die hinter dem Leben liegende Ewigkeit geſegnet machen ſoll 11, 1 — 12, 8.

1) Ermunterung zur Wohlthätigkeit und Rüſtigkeit im Berufe . . . . . . . . . 11, 1—6.

   a) Uebe, wo du kannſt, reine und uneingeſchränkte Wohlthätigkeit; ſie kann in der dir verborgenen Zukunft, in welcher dich leicht das Unglück treffen kann, auf unerwartete Weiſe nützlich ſeyn 11, 1—3.

   b) Sey in deinem Berufe thätig und emſig, denn wer nicht ſäet, kann auch nicht zu ernten hoffen, und thue das, um durch deine Thätigkeit im Wirken und Wohlthun unter Gottes Segen etwas zu erringen . . . . . . . . . . 11, 4—6.

2) Ermunterung zum vollen und reinen, aber beſonnenen und tugendhaften Lebensgenuſſe . 11, 7—10.

   a) Da das Leben ſüß und der Genuß deſſelben trotz aller Mühſal dennoch köſtlich iſt, die lange Dauer des Unterweltszuſtandes aber finſter und trübe, ſo benutze daſſelbe, um Freude in ihm zu erringen und es wo möglich in fröhlichem Sinne zu verleben . . . . . . . . . . . 11, 7—8.

   b) Beſonders aber iſt die erſte Zeit des irdiſchen Daſeyns der Freude offen, und in der Jugend als der harmloſeren Zeit des Lebens ſoll ſich daher der Menſch auch der Freude des Lebens öffnen, jedoch eingedenk wie der Flüchtigkeit der Jugendtage, ſo der vergeltenden Ewigkeit . . . 11, 9—10.

3) Ermunterung zu früher und ungeheuchelter Gottesfurcht . . . . . . . . . 12, 1—7.

   a) Denn nur die von frühe bewahrte Gottesfurcht

kann dir durch den Troſt des Gewiſſens das bald hereinbrechende mühſelige und freudenleere Alter erleichtern . . . . . . . . . 12, 1—5.

b) Denn nur die Gottesfurcht hilft auch im Tode und bei der Rückkehr des Geiſtes zu Gott dem Menſchen auf . . . . . . . . . 12, 5—7.

Dieſe vierte Rede, genau an die Erwähnung 8, 14. anknüpfend und dieſes Mißverhältniß zwiſchen ſittlichem Werthe und Lebensgeſchick in der göttlichen Weltregierung zum Hauptgedanken dieſer Rede erhebend, leitet den erſten Abſchnitt durch eine ſehr ſtark hervortretende Formel ein, die zweite Strophe iſt nur durch den Gedankenfortſchritt, die dritte aber auch durch eine äußere Formel unterſchieden. Sollte aber die zweite bei 9, 3. beginnen, ſo wäre auch hier wieder eine äußere Formel. Die Halbſtrophen ſind immer ſehr kenntlich unterſchieden. Der zweite Abſchnitt leitet ſich durch die Spruchform ein (9, 17.), und die Strophen ſind theils (10, 5.) durch äußere, theils zugleich durch innere Merkmale (10, 12.) zu unterſcheiden. Auch die Halbſtrophen geben ſich leicht als ſolche zu erkennen. Der dritte Abſchnitt iſt an der ganz veränderten Wendung des Gedankens zu erkennen, und ſeine Strophen durch das ganz eigenthümlich gebrauchte Vau (ו). Schon dadurch und auch am Inhalt wird es klar, daß erſt mit V. 7. die zweite Strophe beginnen kann. Hierdurch werden zwar die beiden erſten Strophen etwas ungleich, allein dieß iſt eine Erſcheinung, welche auch in Hiob und den Pſalmen vorkommt. Hier kann dieß um ſo weniger auffallen, als der Inhalt der zweiten Strophe ſchon theilweiſe 9, 7. 8. vorgekommen iſt.

Das Schema der Abſchnitte und Strophen iſt demnach folgendes:

1) 5, 7, 6. 2) 6, 7, 9 (8). 3) 6, 4, 7. Zuſammen 57 Verſe, nämlich 18, 22, 17.

Ein eigenthümlich bewegter Rhythmus, der in der Mitte die größte Fülle, am Ende die größte Lebhaftigkeit hat. Die

Behauptung der Eitelkeit wird 11, 8. 10. angedeutet. Die Frage nach dem Gewinn des Lebens erſcheint 10, 10. als Antwort, weil hier die Betrachtung zur Befriedigung ſich neigt. Die Empfehlung des Lebensgenuſſes findet ſich vorläufig 9, 7—9., wie ähnlich früher in der zweiten Rede (3, 12. 22.), vollſtändig und abſchließend 11, 7—12, 1 ff.

In Betreff des Inhaltes finden wir, daß der 8, 14. niedergelegte Knoten gleich im erſten Abſchnitt gelöſt wird. Es wird dieſes Mißverhältniß nochmals in aller Schärfe hervorgehoben, aber dann nachgewieſen, daß im Vergleich mit den trüben Ausſichten in Bezug auf Fortdauer nach dem Tode doch auch dieſes Mißverhältniß ohne Störung für die Lebensfreude hinzunehmen ſey, und daß, obgleich Alles von Zeit und Umſtänden abhängig iſt, doch je und je Zeiten eintreten, wo die Weisheit des Weiſen ſich geltend machen könne.

Im zweiten Abſchnitt wird gezeigt, wie die Weisheit mit der Thorheit zu ringen habe, ihr ſcheinbar oft unterliege, aber in den politiſchen Verwirrungen, die dem Verfaſſer beſonders nahe liegen, doch am beſten durchkomme. Der dritte Abſchnitt bricht nun dieſen Faden ſcheinbar ab, in der That aber zeigt er, wie Wohlthätigkeit und Rührigkeit viel zum Lebensglück beitrage, und ermahnt nun zur Lebensfreude und zur Gottesfurcht, legt aber in 11, 9. wieder einen Gedanken vor, der einer weiteren Erwägung entgegenſieht. Der Verfaſſer, der an der dieſſeitigen Ausgleichung (3, 16.) verzweifelt und hier nichts als Ungleichheit ſieht (7, 15. 8, 14.), dem auch der Zuſtand nach dem Tode völlig dunkel iſt (3, 21. 9, 5. 10.), ſieht hier aus dem öden Aufenthalt in der Unterwelt hinaus, und ein künftiges Gericht entgegenwinken. Aber der Gedanke iſt nur erſt angeregt und harrt noch ſeiner vollen Darlegung, welche auf den Schluß des ganzen Werkes verſpart wird.

Schluß. Bei der nachgewieſenen Eitelkeit alles Irdiſchen iſt eine Betrachtung wie die vorliegende theils

um der Form, theils um des Zweckes willen hoch zu ſchä-
tzen . . . . . . . . . . . . 12, 8—14.

1. Vorſchlag. Auch im Rückblick auf den durchlaufenen Weg muß der Prediger behaupten, daß alles Irdiſche eitel und voller Nichtigkeit iſt . . . . . 12, 8.
2. Die hier vorgetragenen Wahrheiten, welche den gangbaren Vorſtellungen, nach welchen ſittliches Verhalten und Schickſal ſich hier ausgleichen, nicht entſprechen, ſind aus der Quelle der Weisheit geſchöpft und von einem weiſen Volkslehrer vorgetragen . 12, 9—11.
3. Daher ſoll man, mit Uebergehung der vielen anderen umlaufenden und verwirrenden Schriften, den Hauptzweck dieſes Buches im Auge behalten, welcher darauf ausgeht, Furcht Gottes im Blick auf ein künftiges Gericht zu lehren . . . . . . . . 12, 12—14.

Zwei Halbſtrophen mit einem Vorſchlag, ähnlich wie 1, 2—18., beide durch dieſelbe Einleitungsformel erkennbar. Alſo das Schema: 1, 3, 3.

Dieſer Schluß umfaßt im erſten ſeiner Verſe das Thema, in den beiden letzten die Tendenz des Buches. Dazwiſchen liegt die Empfehlung der Schrift. Was 11, 9, d. nur angedeutet war, wird hier klar ausgeſprochen, und ſo löſt ſich die Diſſonanz endlich in angenehme Harmonie auf.

In dem hier vorgelegten Plane, der meiner im Manuſcripte vorliegenden Erklärung Koheleths entnommen iſt, ſtellt ſich, wie ich hoffe, eine Geſammtanſchauung von dem Buche der heiligen Schrift dar, welches vor allen übrigen einer eingehenden Betrachtung bedarf, um gehörig verſtanden und gewürdigt zu werden. Dieſe Grundanſchauung iſt, wie ſich aus der genaueſten Vergleichung des Grundtextes ergeben wird, nicht willkürlich in den Text hineingetragen, ſondern einfach aus demſelben heraus entwickelt. Zwar ſind die Uebergänge von einer Rede zur andern, von einem Abſchnitt zum andern, von einer Strophe zur andern nicht auf die äußerliche Weiſe im hebräiſchen Text ausgeſprochen und angedeu-

tet, wie dieß bei uns Abendländern meiſt der Fall iſt; aber jeder Kenner der hebräiſchen Litteratur weiß, daß wir bei morgenländiſchen Producten uns erſt den Zuſammenhang nach unſerer Denkweiſe zurecht machen müſſen, und daß dieſe nothwendige Arbeit des deutlichen Hervorſtellens der Uebergänge der Vorwurf eines Hineinlegens in den Text nicht trifft, wenn die Richtigkeit der gegebenen Entwickelung nur aus dem Ganzen und Einzelnen hervorgeht. Und dieß dünkt mich, ſey hier der Fall. Wenn wir bei allen hebräiſchen Schriftſtellern, inſonderheit den Propheten und Dichtern, das Einhalten eines gewiſſen Ebenmaßes und einer bewußten harmoniſchen, wenn auch immerhin gegen unſere Begriffe freien Gliederung bemerken; wenn die Erkenntniß eines bewußten Strophenbaues bei den Pſalmen, bei Hiob und dem erſten Theile der Sprüche nicht mehr abzuweiſen iſt, nachdem ſo manche exegetiſche Arbeiten, zu denen ſich auch meine Erklärung Hiobs und der Pſalmen geſellen wird, dieß immer klarer herausgeſtellt haben: ſo iſt dieſe Einrichtung auch bei dem Prediger vorauszuſetzen, und zwar um ſo mehr, als nachgewieſen werden kann, daß ſich in ſeinem Werke nicht nur das dialektiſche, ſondern auch das rhetoriſche und poetiſche Element findet und durchdringt. Für das Vorhandenſeyn des letzteren bürgt nicht nur die mehrfache Einführung der Spruchform (1, 15. 18. 4, 17—5, 6. 7, 1—8. 9, 17—10, 3. 10, 8—11. 11, 3—4.), ſondern auch der von allen Erklärern anerkannte poetiſche Schluß (11, 7 — 12, 7.). Demnach iſt ferner vorauszuſetzen, daß die Eintheilung nach größeren Abſchnitten und kleineren Strophen bei ihm nicht fehlen werde. Wenn nun ſo manche Formeln theils am Anfang, theils am Ende vorkommen, welche auf eine ſolche Eintheilung, wie ſie ſonſt bei Dichtern und Rednern vorkommt, ſchließen laſſen, ſo iſt man ja zu dem Verſuche einer poetiſch-rhetoriſchen Eintheilung wie genöthigt. Nach der von mir vorgenommenen Hauptabtheilung erhalten wir, womit auch Köſter und näher

noch Ewald übereinſtimmen, außer dem Schluſſe und der Ueberſchrift vier Abſchnitte oder Reden von nicht ſehr ungleicher Länge — die erſte zählt 43, die zweite 58, die dritte 56 und die vierte 57 Verſe. Jede Rede ſchließt mit der Empfehlung des Lebensgenuſſes, als dem Beſten, was der Menſch hienieden finden könne. Zwar kommt dieſe Empfehlung noch ſonſt dreimal vor, nämlich 3, 12 u. 22. und 9, 7—9., aber an Stellen, wo offenbar keine Rede ſchließen kann, und wo der Redner das Reſultat vorbereiten will. Dieß kann alſo kein triftiger Einwand gegen das Eintheilungsprincip abgeben, welches noch weiter dadurch gerechtfertigt wird, daß von der zweiten Rede an immer ein am Ende der vorigen wie zufällig hingeworfener Gedanke in der nächſten aufgenommen und zum neuen Geſichtspunct für die Betrachtung erhoben wird, bis zuletzt am Ende der 11, 9. hingelegte Satz ſeine Vollendung in 12, 13. 14. und ſomit die ganze Betrachtung ihren würdigen Schlußſtein erhält.

Die vier Reden behandeln alle einen Hauptſatz, nämlich den, daß das menſchliche Leben und Streben für ſich nichtig und unbefriedigend ſey, Glück und Unglück, Gelingen und Mißlingen ganz nur von Zeit und Zufall oder, mit anderen Worten, von dem unerforſchlichen Walten Gottes abhänge, und daß auf dieſem Standpunct Reſignation, in einem möglichſt heiteren, das Ungemach vergeſſenden, mit Gutesthun, Weisheit und Gottesfurcht verknüpften Lebensgenuß beſtehend, das einzige Ziel des menſchlichen Lebens ſeyn könne. Allein da dieß der Menſch ſich doch wieder nicht ſelbſt verſchaffen könne, und da es auch auf keine Weiſe wahrhaft befriedigend ſey, ſo müſſe es doch trotz aller Zweifel hieran eine zukünftige Vergeltung geben, wo die hier vergeblich gewünſchte Ausgleichung vollzogen werde. Jede Rede behandelt dieſen Hauptſatz von einem neuen Geſichtspunct, der immer in der früheren vorbereitet iſt. Die erſte Rede geht von der tiefſten Klage aus, verſinkt bei der Betrachtung,

wie das ſcheinbar edelſte Streben in der Welt keine Befriedigung gewähre, in die gewaltigſte Trauer und Verzweiflung, und kann auch am Ende keine ganze Beruhigung finden, ſondern das, was die Beruhigung geben ſoll, iſt ſelbſt wieder ein Gegenſtand der Eitelkeit. Wenn nun auch in der zweiten Rede dieſer Stein des Anſtoßes beſeitigt wird, ſo erheben ſich doch wieder ſo viele Beweiſe von der Eitelkeit des Menſchenlebens, daß er nur unter ſchwerem Kampfe zur Beruhigung in der neuen Empfehlung des Lebensgenuſſes zurückkehrt. Aber der neue Zweifel und Eindruck von der Nichtigkeit irdiſcher Güter muß nun erſt wieder beſeitigt werden, und dieß geſchieht in der dritten Rede, die aber gerade an dem gefährlichſten Satze, dem größten Stein des Anſtoßes für das iſraelitiſche Bewußtſeyn, anlangt, welcher hier am ſchärfſten ausgeſprochen wird, an dem Satze von dem völligen Widerſpruch zwiſchen ſittlichem Verhalten und Lebensgeſchick in der Welt. Dieſer Anſtoß wird in der vierten Rede zuerſt palliativ durch Darlegung des Vorzuges eines auch noch ſo elenden Lebens vor dem Zuſtand des Todes, radical aber durch die Ausſicht auf eine künftige Vergeltung gehoben, welche nun im Schluſſe zur Verſöhnung des Ganzen klar und deutlich ausgeſprochen wird. Dieſe Wahrheit ergibt ſich bei Koheleth, ähnlich wie bei Hiob, unter Kampf und Noth, nachdem er zuerſt (3, 18—21.) ſeinen gänzlichen Zweifel ausgeſprochen, dann (9, 5. 10.) einen trüben Zuſtand nach dem Tode in der Unterwelt angenommen, in 11, 8. aber, wie Hiob (14, 13 ff.), eine Errettung aus derſelben geahnet hatte. So endigt nun die letzte Rede in Heiterkeit und mit dichteriſchem Schwunge.

Jede Rede zerfällt ungezwungen in drei ziemlich gleiche Abſchnitte, und mit wenigen Ausnahmen, wo nur zwei Strophen ſich finden, jeder Abſchnitt in drei Strophen, deren Verszahl nicht mehr verſchieden iſt, als in den ſonſtigen poetiſchen Schriften. Die meiſten Strophen zerlegen ſich wieder naturgemäß theils durch innere theils durch äußere Zeichen,

theils durch beides in Halbſtrophen, ſo daß dieſe Eintheilung ſich ganz an die des Buches Hiob, des erſten Theiles der Sprüche und an die vieler Pſalmen, ſo wie überhaupt an das Geſetz des in ſeiner Freiheit nicht ungebundenen hebräiſchen Rhythmus anſchließt. Wenn man hierin eine ſcharf ausgeprägte Kunſtform erblicken ſollte, ſo bin ich mir bei der Anordnung dieſes Gedankenganges ſo wenig einer vorausgehenden Abſichtlichkeit bewußt, daß ich vielmehr lange genug an der Wahrheit vorbeigegangen bin, und mich nur das Bedürfniß, dieſe Schrift verſtehen zu lernen, nach vielfachen vergeblichen Verſuchen, mich in den Arbeiten der Vorgänger zurechtzufinden, endlich auf die, wie ich hoffe, rechte Spur leitete. Wenn endlich noch berückſichtigt wird, daß jede Rede von dem Eindruck der Eitelkeit ausgeht, jede die Frage nach dem Gewinn des Lebens und Strebens enthält, bis die letzte ſie abſchließend beantwortet, jede mit Empfehlung des Lebensgenuſſes ſchließt: ſo iſt wohl Alles gegeben, was die hier vorgetragene Anſchauung und Eintheilung empfehlen kann.

Wenn Köſter das Verdienſt hat, den Strophenbau und die poetiſche Geſtalt Koheleths zuerſt, wenn auch nur unvollkommen, geſehen zu haben, ſo gebührt Ewald der Ruhm, die rhetoriſche Faſſung der Schrift zuerſt mit Klarheit erkannt und eine Gliederung der Gedanken von einem unbefangeneren Standpunct als Stier, der nur eine äußerliche, occidentaliſch=ſkelettmäßige Logik anlegt, dem hebräiſchen Sprachgeiſt gemäß verſucht zu haben. Freilich iſt zu verwundern, daß er, der doch die Freude am Leben ganz richtig als das vom Prediger geſchilderte Gut hienieden erkannt hat, dennoch von einem unrichtigen Theilungsprincip ausgeht, daß er den glücklichen Verſuch Köſter's nicht weiter benutzt und ausgeführt hat und daß er nur an der niederen Seite der Lehre Koheleths, dem irdiſchen Glücke, hängen bleibt, während er doch im Buche Hiob die höhere Seite, die Lehre

von der Unſterblichkeit und dem Gericht, ſo genau und ſcharf erkannt, ſo geiſtvoll hervorgehoben hat.

Der vorliegende Plan, welcher das, was Stier, Köſter und Ewald angeſtrebt haben, freudig anerkennt, iſt dadurch von den Anſichten derſelben verſchieden, daß ich in Beziehung auf die Form einen poetiſch-rhetoriſchen Organismus im Prediger gefunden zu haben glaube, bei welchem nicht nur die Halbſtrophen, Strophen und Abſchnitte, ſondern auch die vier Reden genau in einander greifen, ſo daß in jeder ein Knoten liegen bleibt, ſchwer und unentwirrt, der in der folgenden zum Hauptvorwurf genommen und aufgelöſt wird, bis am Schluſſe der letzten das Bewußtſeyn künftigen Gerichtes hervorbricht, durch welches die Räthſel des Lebens erſt gründlich und vollkommen gelöſt werden und dieſe Behauptung am Ende des Werkes mit ſiegender Klarheit und unmißverſtehbar als Antwort auf die letzte Rede ſowohl als auf das ganze Werk hervorbricht; daß ich aber in Betreff des Inhaltes den letzten Kampf der neuen, höheren Lebensanſicht mit der altiſraelitiſchen Weltanſchauung in Koheleth erblicke, welcher durch den ſiegreichen Nachweis der Nichtigkeit alles irdiſchen Thuns und Strebens, der Abhängigkeit alles menſchlichen Strebens von einem höheren, unumſchränkt waltenden Lebensgeſetze, der vergeblichen Mühe, der unerkannten göttlichen Weltordnung durch das Vertrauen auf irdiſche Güter trotzen und das Schickſal beherrſchen zu wollen, der eitelen Hoffnung auf dieſſeitige Ausgleichung menſchlicher Schickſale, auf den ungeſtörten Segen der Frömmigkeit und gewiſſen Sturz des Böſen in dieſem Leben, wie dieß die althebräiſche Anſicht war, nach der niederen Seite zu der Erkenntniß führt, daß Freude am Leben und harmloſer Genuß deſſelben das einzige Mittel ſey, den Welt- und Lebensſchmerz in ſich zu lindern, und Weisheit, mit Wohlthätigkeit gepaart, bei dieſem heiteren Lebensgenuß die Uebel der Erde am ſicherſten dämpfe, nach der höheren Seite aber durch die Ueberzeugung von der

Nothwendigkeit einer harmoniſchen Weltordnung und von der höheren, gottverwandten Natur des Menſchen die **Thüre der Unſterblichkeit** öffnet und von einem künftigen, Alles entſcheidenden und **ausgleichenden Gerichte** zeuget.

Ich überlaſſe dem theologiſchen Publicum ruhig die Entſcheidung, ob der hier vorgelegte Plan in ſich und mit dem Grundtexte im Weſentlichen übereinſtimme, ob der Prediger wirklich in die iſraelitiſche Weltanſchauung fördernd und belebend eingreife, ob er ſomit der Reihe der kanoniſchen Schriften mit Fug und Recht einverleibt iſt, was bei der bisherigen Auffaſſung deſſelben zweifelhaft bleiben mußte, und ob zum vollen Verſtändniß dieſes ſchweren Buches jetzt endlich der ſchon von J. D. Michaelis vermißte Schlüſſel gefunden ſey.

# Recenſionen und Ueberſichten.

Digitized by Google

## 1.

Neue Poeſie aus dem Alten Teſtament. Von F. W. C. Umbreit. Hamburg und Gotha, Friedrich und Andreas Perthes. 1847. XII. u. 119 S. 8.

---

Indem der Verfaſſer ſeine „neue Poeſie aus dem Alten Teſtament" in dieſer Zeitſchrift, die der theologiſchen Wiſſenſchaft gewidmet iſt, zur Selbſtanzeige bringt, erlaubt er ſich, dem Anſtoß, den man daran nehmen möchte, mit der einfachen Bemerkung zu begegnen, daß, ſo wenig das theologiſche Wiſſen von dem bibliſchen Glauben ſich trennen läßt, eben ſo wenig die heilige Poeſie aus einem Journale, welches das geſammte Gebiet der Theologie umfaſſen ſoll, ausgeſchloſſen werden darf: denn ſie gehört doch in einem weiteren Sinne mit zur praktiſchen, inſonderheit erbaulichen Theologie. Aber die deutſch-altteſtamentlichen Gedichte, die hier vorgeführt werden, ſind einem Theile nach ſogar ſo beſchaffen, daß ſie theologiſche Studien und Kritiken zur Vorausſetzung haben, wie dieſes beſonders von dem Gedichte „Saul und David" und „David und Goliath" gilt. Ueberdieß fühlt ſich der Verf. gerade an dieſem Orte zu der Erklärung gedrungen, daß die Veröffentlichung der urſprünglich nicht für den Druck beſtimmten Gedichte aus dem harmloſen Wunſche entſprungen, die werthen Freunde, die ſeinen Arbeiten auf dem wiſſenſchaftlichen Bezirke der altteſtamentlichen Auslegung ermunternde Theilnahme bewieſen, mit die-

ſer beſcheidenen poetiſchen Gabe vielleicht zu erfreuen. Wenn er nun ſchon dreißig Jahre auf ein ſelbſtändiges Studium des Alten Teſtaments verwandt, und ſeine Commentare wenigſtens davon Zeugniß geben, daß die hohe Poeſie deſſelben ihn erhoben und begeiſtert hat, ſo wird man die Entſtehung dieſes Büchleins natürlich finden und ſeine Herausgabe freundlich aufnehmen. Statt aller weiteren Erörterung zur Erklärung und Rechtfertigung des Titels, ſey es ihm nur vergönnt, als Probe ſeiner ihm eigenthümlichen Weiſe, mit der Poeſie des Alten Teſtamentes in ein frei=dichteriſches und ſelbſtthätiges Verhältniß zu treten, ein einziges Gedicht hier mitzutheilen.

### Jeremia.

Das greiſe Haupt ſo müde und ſo matt,
Auf ſeine Hand ſo ſchweigend=ernſt geſtützt:
Du biſt des Redens, alter Seher, ſatt,
Du haſt um Schmach Geſetz und Recht geſchützt:
O leg' dich nieder!

Geſchloſſen iſt der hochberedte Mund,
Aus dem der Donner deines Worts gerollt,
Gelöſt iſt deiner Väter alter Bund,
Du haſt's geweiſſagt, wie du haſt geſollt:
O leg' dich nieder!

In Trümmer ſank des hohen Tempels Pracht,
In welchem warnend deine Stimm' erklang;
Der Zion iſt gehüllt in tiefe Nacht,
In öden Straßen hallet Klaggeſang:
O leg' dich nieder!

Gefangen zieht dein Volk in fernes Land,
Dein König todt, die Davidsſtadt verheert,
Das heil'ge Davidslied wird mitverbannt,
Die Sprache Moſe's ſelbſt vom Feind verwehrt:
O leg' dich nieder!

So bildet dich der alte Meiſter ab,
Der mit Prophetengeiſt Propheten ſchuf,
Doch ſteigt der Held des Wortes nicht ins Grab,
Er folgt von Neuem ſeines Gottes Ruf:
Singt Klagelieder!

Und ſeine Klagelieder dringen tief ins Herz
Des theuren Volkes, deſſen Loos er theilt;
In ſanften Tönen ſinget er den Schmerz,
Und in der Fremde, wo er nun verweilt,
Erſteht er wieder!

Der alte Baum von Neuem grünt und blüht,
Von friſchen Säften quillt der Rede Kraft:
Von Jugendfeuer iſt das Aug' erglüht,
Aus Trauer hat er ſich emporgerafft:
Er weiſſagt wieder!

„Die alte Lade macht nicht wieder neu,
Den alten Tempel bauet nicht mehr auf!
Es ſind die Tage Moſe's längſt vorbei,
Die Zeit beginnet einen neuen Lauf:
Ich komme wieder!"

„Ich komme wieder, wenn der Tag iſt nah,
Wo Der erſcheint, der David's Reich erneut,
Den ich als Knecht und Sohn im Geiſte ſah,
Deß' Bild im Innerſten mich hocherfreut:
Singt Jubellieder!"

Der befreundete Verleger hat die Gedichte zur Beſchämung des Verfaſſers faſt zu ſchön ausgeſtattet; um ſo unangenehmer fallen einige Druckfehler auf. Im voranſtehenden Liede fehlt auf der erſten Zeile „ſo" vor „matt;" S. 30. Z. 12. l. „von" ſtatt „vom;" S. 110. Z. 8. l. „neu" ſtatt „nun;" ebenſo S. 112. Z. 7.; S. 118. Z. 10. l. „und die Lanze ſchleud're fort."

F. W. C. Umbreit.

## 2.

# Ueberſicht der neueſten Beiträge zur pfälziſchen Reformationsgeſchichte.

Von

K. F. Vierordt,

Hofrath und Profeſſor am Lyceum in Karlsruhe.

---

Die Reformation der Pfalz iſt nicht nur deßwegen wichtig, weil ſie das Gebiet eines ſo bedeutenden Reichsfürſten betraf, ſondern auch weil ſie, bald nach ihrem Gelingen in die ſchweizeriſche Form umgeſtaltet, ähnliche kirchliche Aenderungen in anderen Theilen von Deutſchland nach ſich zog, und auch auf die politiſche Stellung des ganzen deutſchen Proteſtantismus großen Einfluß ausübte. Zudem iſt ſeit der Reformation die kirchliche Geſchichte der Pfalz reicher an abwechſelnden Schickſalen als die irgend eines anderen deutſchen Landes.

Unter den Bearbeitern der pfälziſchen Reformationsgeſchichte war der früheſte Alting, welcher die Acten der Univerſität Heidelberg und des dortigen Kirchenrathes, freilich nicht die der Regierung, benutzen konnte, übrigens den Sieg der Reformation minder umſtändlich erzählt, als den ſeiner Confeſſion über die lutheriſche. Auch ſein Zeitgenoſſe David Pareus hat in einer Feſtrede 1617 den gleichen Gegenſtand berührt. Faſt 100 Jahre ſpäter machte der heidelberger Kirchenrath L. C. Mieg ſeinen mit Unrecht ſogenannten „ausführlichen Bericht von der pfälz. Kirchenhiſtorie" bekannt, worauf 1721 unter gleichem Titel das Werk des jenaiſchen Profeſſors B. G. Struve folgte. Letzteres eröffnete über die Reformationsgeſchichte keine neuen handſchriftlichen Quellen und ergoß ſich hauptſächlich über die

Streitigkeiten der ihm zunächſt gelegenen Zeit mit kaum zu ertragender Breite. Von ihm an iſt wohl mancher ſehr ſchätzbare Beitrag pfälziſcher Theologen wie Büttinghauſen und noch mehr der drei Brüder Wundt, aber keine zuſammenhängende Bearbeitung der pfälziſchen Reformationsgeſchichte mehr erſchienen bis zum Jahr 1796, wo der trefflichſte dieſer drei Brüder, Daniel Ludwig Wundt (Herausgeber des Magazins für churpfälziſche Gelehrten- und Kirchengeſchichte) ſeinen „Grundriß der pfälziſchen Kirchengeſchichte," aber nur in compendiariſcher Kürze drucken ließ. Bald darauf wurde die Pfalz zerriſſen; die Theilnahme an ihrer Geſchichte, beſonders der kirchlichen, ſchien, obwohl Paulus 1817 bei dem Jubelfeſte der Reformation „Luther in Heidelberg" zum Thema einer ſehr beifallswerthen akademiſchen Gedächtnißrede wählte, durch die Angelegenheiten der Gegenwart verdrängt worden zu ſeyn, zumal durch die wichtige Angelegenheit der kirchlichen Union. Doch lagen gerade ſeit dieſer Zeit auch für die Vergangenheit die Materialien viel einladender als früher zur Hand, theils weil die Aengſtlichkeit im Verſchließen alter Regierungsacten allmählich abnahm, theils weil D. Batt eine Sammlung von Palatinis anlegte, wie ſie vorher nie exiſtirt hatte, theils weil aus Rom auch hiſtoriſch beachtungswerthe Handſchriften zurückgewandert waren. Zwar erwachte an der pfälziſchen Kirchengeſchichte ein lebhafteres Intereſſe wieder, ſeit Ullmann bei mehr als Einem Anlaſſe die der Reformation vorangehenden kirchlichen Zuſtände der Pfalz ins Auge faßte, über die Anfänge der Buchdruckerkunſt in dieſem Lande, über Biſchof Dalberg von Worms, über die Reformatoren vor der Reformation zu uns redete und unter den damaligen Zeugen evangeliſcher Wahrheit in ſeiner pfälziſchen Heimath den merkwürdigen Johann Weſſel mit beſonderer Vorliebe biographiſch behandelte; aber noch immer wollten für die eigentliche Reformationsgeſchichte der Pfalz keine Beiträge mehr zum Vorſchein kommen, bis 1842 die Reihe von Schrif-

ten ſich eröffnete, deren Titel ich hier in chronologiſcher Ordnung auf einander folgen laſſe.

1) Iacobus Micyllus, Argentoratensis, philologus et poeta, Heidelbergae et Rupertinae Universitatis olim decus. Commentatio historico-literaria, quam conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1842. (8. 66 Seiten).

2) Geſchichte der rheiniſchen Pfalz nach ihren politiſchen, kirchlichen und literariſchen Verhältniſſen, von D. Ludwig Häuſſer, außerord. Prof. der Geſchichte an der Univerſität Heidelberg. Zwei Bände. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1845. (8. 652 u. 1002 S.).

3) Kirchenkalender der evangeliſch-proteſtantiſchen Gemeinde zu Heidelberg auf das Jahr Chriſti 1846. Erſter Jahrgang. Heidelberg bei Karl Winter. (8. 69 S.).

4) Geſchichte der Reformation zu Heidelberg von ihren erſten Anfängen bis zur Abfaſſung des heidelberger Katechismus. Eine Denkſchrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier daſelbſt am 3. Januar 1846. Von D. Seiſen, Licent. Theol., evangeliſchem Pfarrer. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1846. (8. 206 S.).

5) Das Reformationswerk in der Pfalz. Hiſtoriſche Denkſchrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier der pfälziſchen Kirchenverbeſſerung am 3. Januar 1846. Von Friedrich Blaul, Senior und Pfarrer zu Otterberg. Nebſt einem Ueberblicke der ferneren Geſchichte der evangeliſchen Kirche in der Pfalz. Speyer 1846. F. C. Neidhard's Buchhandlung. (8. 58 S.).

6) Das Reformationswerk in der Pfalz. Eine Denkſchrift für die Heimath, ſammt einem Umriſſe der neueren pfälziſchen Kirchengeſchichte, von Franz Xaver Remling, Pfarrer und Diſtrictsſchulinſpector zu Hambach. Mannheim. Friedrich Götz. 1846. (8. 226 S).

7) Lycei Heidelbergensis origines et progressus. Disseritur etiam de Schola Nicrina et contuberniis Heidelbergae olim constitutis. Commentatio historico-literaria, quam ad Lycei festum saeculare tertium pie celebrandum ex monumentis literarum fide dignissimis iisque maximam partem ineditis conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1846. (8. 142 S.).

Gleichzeitig mit letzterer Schrift erſchien, wenn Referent ſeine eigene Arbeit hier an der Seite der genannten erwähnen darf:

8) Geſchichte der Reformation im Großherzogthum Baden. Nach großentheils handſchriftlichen Quellen bearbeitet von Karl Friedrich Vierordt, Profeſſor am Lyceum zu Karlsruhe. Karlsruhe bei Braun. 1847. (8. 527 S.).

Nr. 1., die Lebensbeſchreibung des gelehrten Reformationsfreundes Jakob Molzer, genannt Micyllus, erregt in uns den Wunſch, ſo verdienſtliche Monographien über einflußreiche Gelehrte des 16. Jahrhunderts in noch größerer Zahl zu beſitzen, wodurch die nähere Kenntniß der Reformationszeit immer nur gewinnen kann. Sie erregt insbeſondere den Wunſch, von der Hand des gleichen Verfaſſers die Schickſale einiger anderer heidelbergiſchen Gelehrten geſchildert zu ſehen, wie er denn, dem Vernehmen nach, ſich namentlich mit Sammlung von Materialien zur Lebensgeſchichte des Xylander und Leonclavius beſchäftigt. In der vorliegenden, mit lobenswerthem Fleiße durchgeführten Schrift wird uns erzählt, wie Molzer, 1503 zu Straßburg geboren, nach dem Ende ſeiner auf verſchiedenen Univerſitäten [a]) zu-

a) Darunter gibt Hautz (Seite 6.), nach Bougine's Vorgang, auch Heidelberg an; daß aber Micyll kein Zögling dieſer Univerſität

gebrachten Studienzeit, zu Frankfurt a. M. als Lehrer der claſſiſchen Sprachen auftrat und 1532 ſich zum erſten Mal um eine Anſtellung in Heidelberg bewarb, ſomit in den Bereich des hier beſprochenen Schauplatzes kommt. Die aus den Univerſitätsacten gezogenen ausführlichen Mittheilungen über die Weiſe, in welcher Micyllus ſich beworben und anfangs wegen ſeiner Neigung zur evangeliſchen Lehre eine abweiſende Antwort davongetragen hat, verbreitet viele Klarheit über das Verhältniß, in welchem der pfälziſche Hof und die Univerſität um jene Zeit zur Reformation ſtanden; ſie verbreitet aber auch, und zwar nicht das vortheilhafteſte Licht über die Schmiegſamkeit, womit wenigſtens damals dieſer Philologe, um aus dem Schulſtaube zu einem akademiſchen Lehramte zu gelangen, ſeine Anhänglichkeit an die Reformation verleugnete und in ſeiner Eingabe vom 5. December 1532 (S. 15.) dem Kurfürſten verſicherte, er ſey kein Anhänger Luther's. Erſt jetzt gab der Kurfürſt nach, verwilligte ihm jedoch eine ſo geringe Beſoldung, daß Molzer nur 4 Jahre als Profeſſor der griechiſchen Litteratur zu Heidelberg aushielt. Nach einem neuen, zehnjährigen Aufenthalte an der frankfurter Schule wurde er von dem Kurfürſten Friedrich II. 1547 abermals nach Heidelberg berufen, wo er 1558 ſtarb, nachdem er hier zwei Jahre zuvor den vollſtändigen Sieg der Reformation und das dadurch beförderte Wiederaufblühen der tiefgeſunkenen Univerſität erlebt hatte. — An dem intereſſanten Detail, welches der Verfaſſer aus ſeinen handſchriftlichen Quellen eröffnet, könnte nur Weniges berichtigt werden. Dahin gehört die Zeit, in welcher Micyllus das erſte Stadium ſeines frankfurter Amtes antrat. Hautz hat dieſe Zeit (im Widerſpruche mit S. 43., wo er ſelbſt

war, ſcheint aus den von Hautz ſelbſt (Seite 12.) mitgetheilten Auszügen aus den Univerſitätsacten hervorzugehen. Hier heißt es nämlich, mehrere Stimmen ſeyen der Berufung Micyll's auch deßwegen entgegen geweſen, weil die Univerſität Heidelberg die eigenen Zöglinge denen vorziehen müſſe, die es nicht ſeyen.

von 20 Jahren redet, welche Micyll im Ganzen als Lehrer zu Frankfurt zugebracht habe, aber in Uebereinſtimmung mit der Angabe in Voemel's Jubelſchrift des frankfurter Gymnaſiums) S. 8. auf das Jahr 1527 geſetzt, ſie muß aber ſchon 3 Jahre früher begonnen haben, denn in einem Briefe vom 7. December 1524 erzählt Melanchthon: Micyll ſchreibt mir aus Frankfurt, er ſey mit ſeiner dortigen Lage zufrieden, und auch die Frankfurter geben mir ihren Dank zu erkennen, daß ich ihnen [vielleicht bei Gelegenheit von Melanchthon's Reiſe im Frühjahr 1524 nach Bretten, wobei er auf dem Hin- und Heimweg in Frankfurt geweſen war] einen ſo tüchtigen Lehrer verſchafft habe; er beſchäftigt ſich jetzt mit den Chören der griechiſchen Tragiker. — Daß aber das Datum dieſes von Hautz nicht benutzten Briefes bei Bretſchneider (I, 687.) richtig angegeben ſey, erhellt aus dem übrigen Inhalte des Briefes ſelbſt. Weniger ſicher iſt freilich die Jahreszahl eines anderen Schreibens, welches von Melanchthon unmittelbar an den zu Frankfurt angeſtellten Micyll, um ihn für Sachſen zu gewinnen, gerichtet und durch Bretſchneider (I, 782.) zum Jahre 1526 gerechnet iſt. — Zu Micyll's letzten Lebenstagen (S. 38.) gehörte etwa noch die Bemerkung, daß bei ihm, 3 Monate vor ſeinem Tode, ſeine beiden Freunde Melanchthon und Joachim Camerar am Schluſſe Octobers 1557 während ihres Beſuches zu Heidelberg heitere Stunden zugebracht haben. Apud ipsum amantissime accepti et supra modum hilare cum maxima iucunditate fueramus (Camerar. vita Mel. Ed. 1723. p. 372.) — Endlich iſt zu der mit großem Fleiße zuſammengetragenen Aufzählung der zahlreichen Schriften Micyll's (S. 61 ff.) noch hinzuzufügen eine Ausgabe des Valerius Maximus, welche ohne Jahreszahl bei Peter Brubach in Frankfurt a. M. erſchien und von Veeſenmeyer (Analekten, S. 56—57.) beſchrieben iſt, aber auch in den neueſten Handbüchern der römiſchen Litteratur nicht ſteht.

Nr. 2. iſt ein Werk, welches ſich die ganze Geſchichte der Pfalz zur Aufgabe ſtellt, von Anfang an bis zu dem Beginne des 19. Jahrhunderts, wo dieſes Land aufhörte, ein ſelbſtändiges Ganze zu bilden, und unter viele Beſitzer zerriſſen ward; doch haben wir von dieſem vielumfaſſenden Stoffe hier nur die kirchlichen Angelegenheiten, hauptſächlich die der Reformation gewidmeten Abſchnitte zu betrachten. Sie fließen aus der Feder eines Gelehrten, der uns ſchon früher mit hiſtoriſchen Schriften, namentlich mit einer ſeine pfälziſche Heimath betreffenden Schrift erfreut hat [a]), aus der Feder eines Nichttheologen, der von der Reformation mit Anhänglichkeit und Wärme, ohne Vorliebe für Wittenberg oder Genf, zu urtheilen pflegt. In der Vorrede gibt er ſeine reichen Quellen an, und ſchon durch ſie erweckt er Vertrauen. Darunter befinden ſich auch Archivalien von München und Karlsruhe; unter den letzteren z. B. die pfälziſchen Copialbücher, deren Inhalt auch für kirchliche und Gelehrten-Geſchichte des 15. und 16. Jahrhunderts Bemerkenswerthes und bisher Unbeachtetes enthält, ſo daß Häuſſer auch aus ihnen zu dem Leben ausgezeichneter Männer neue Nachrichten hinzufügen konnte. So berichtet er z. B. Seite 459. ſeines erſten Bandes, daß Johann Reuchlin 1497 zum kurfürſtlichen „Rath und oberſten Zuchtmeiſter" der Söhne des Kurfürſten Philipp Ingenuus beſtellt wurde, was keinem Einzigen unter den Biographen dieſes gefeierten Gelehrten bekannt geweſen iſt [b]).

---

a) Die Anfänge der claſſiſchen Studien zu Heidelberg. Beitrag zur pfälziſchen Gelehrten-Geſchichte. Von D. L. Häuſſer. Heidelberg 1844.

b) Da Häuſſer a. a. O. nur mit kurzen Worten davon redet, ſo gebe ich hier die Hauptſtellen der betr. Urkunde aus dem 16. pfälz. Copialbuch Fol. 342 ff.: „Wir Philips ꝛc. bekennen, daß wir den Erſamen lieben getreuwen Johann Reuchlin Doctor zu unſrem Rate, Diener und Hoffgeſind und inſunder zu eynem oberſten Zuchtmeiſter unſer lieben Söne uffgenommen haben eyn

Freilich hat Reuchlin die Oberaufſicht über den Unterricht der Prinzen und über die beiden Erzieher derſelben nicht lange geführt; denn er mußte ſchon im Frühjahr 1498 mit einer Sendung an den übelberüchtigten Papſt Alexander VI. beauftragt werden, um letzteren zur Aufhebung des gegen den edlen Kurfürſten ſeit Jahren ausgeſprochenen Bannes zu bewegen, welcher aber erſt geraume Zeit nach dieſes Papſtes Tod wirklich aufgehoben wurde. (Abſolution myns gnedigſten Herrn die dominica 13. April 1505. Im 19. Kopeybuch, Fol. 13.) — Auch für die frühere Lebensgeſchichte Oekolampad's enthalten dieſe karlsruher Archivalien eine ſeinen Biographen unbekannt gebliebene Nachricht von ſeinem früheren Aufenthalte zu Mainz; in dem Liber tertius ad vitam Philippi Electoris (XVII. Fol. 453.) ſteht nämlich die vom 18. Februar 1506 datirte „Beſtellung Meiſter Hanßen Haußſchein von Winſperg zu der jungen Fürſten zu Meintz (wo ſich damals vier zum geiſtlichen Stande beſtimmte Söhne jenes pfälziſchen Kurfürſten aufhielten) Pedagogen und Zuchtmaiſter a).“ — Bei dem

---

Jar lang, u. ſ. w. — alſo daß er uns widder meniglich getreuwlich dienen und gewarten, reden und raten u. ſ. w., inſunder den andern zweyen unſer Söne Leremeiſtern zuſehen und anwyſung geben ſoll, was unſren Sönen zu irem ſtate zu lernen und in Zucht und eynikeit und nach iren wirden ſich zu halten allerzimlichſt und fruchtbarſt ſy. Und als er zwey pfert haben ſoll, wollen wir ime für redlichen pfertſchaden ſteen, ob ime der eyns oder mee abgienge u. ſ. w.“ — Dafür erhielt Reuchlin eine Beſoldung von 100 Gulden und ein „Hoffkleid, als wir andere Doctores unſres Hoffgeſinds pflegen zu kleiden.“ Datum Sant Silvesters Tag 1497. — Nun folgt der von Reuchlin noch am gleichen Tage dem Kurfürſten geleiſtete Dienſteid.

a) Dieſe Urkunde ſchreibt ſeinen deutſchen Namen, über welchen Ullmann in den Studien 1845. ausführlicher geſprochen hat, mehrmals und ganz deutlich bald Haußſchein, bald Hußſchyn, und befiehlt ihm, er ſolle ſeine Zöglinge „unnderwyſen zum beſten in büchern, auch gutten ſitten und geberden, ſie alle Tage in Horas betten laßen und zur Kirche führen.“ Sein

angedeuteten Reichthum an dieſen und vielen anderen Quellen, die das Talent des Verf. ſo trefflich zu benutzen verſtand, daß ſein Werk mit gerechtem Beifall aufgenommen wurde, läßt der vielumfaſſende Inhalt des Ganzen uns keine Möglichkeit, hier einen Auszug zu geben; Häuſſer's eigene lebendige Darſtellung verdient geleſen zu werden, wie die Reformation an Ludwig V. (1508—1544. Band I. Seite 538 ff.) ſchon aus politiſchen Gründen keinen Beförderer fand, unter ſeinem Bruder Friedrich II. (1544—

---

Gehalt iſt jährlich 18 Gulden nebſt einer Kleidung, wie ſein Amtsvorgänger, Meiſter Hans Linck, ſie gehabt habe. — Welche unter den acht Söhnen des Kurfürſten Oekolampad zu unterrichten hatte, iſt zwar auch in dieſem „Beſtellbriefe" nicht angegeben, doch geht ſchon aus der Natur der Sache hervor, daß es die vier älteren nicht ſeyn konnten, und zudem erhellt aus einem anderen Blatte der Copialbücher (XVII. Fol. 436.), daß damals (1506) nur die vier jüngſten Söhne Philipp's ſich in Mainz aufhielten, nämlich: 1) der zwanzigjährige Georg, welcher ſchon als kleiner Knabe Dompropſt zu Mainz und Propſt des Stiftes zu Bruck geworden war (XVI. Fol. 429. XVII. Fol. 419.) und 1513 das Biſthum Speier erhielt; 2) der neunzehnjährige Heinrich, ſchon ſeit geraumer Zeit Propſt zu St. Alban in Mainz, ſpäter (1523) Adminiſtrator der Biſthümer Worms und (nach Verluſt des Biſthums Utrecht durch Waffengewalt) Freiſingen; 3) der achtzehnjährige Johann, ſchon als Kind zum Propſt von Klingenmünſter ernannt (XVI. Fol. 362. XVII. Fol. 438.), und nun ſeit 7 Jahren auch Coadjutor des Stiftes Odenheim in ſeiner Heimath, bei welcher Gelegenheit den Neffen des gefälligen odenheimer Propſtes, eines Herrn von Nippenburg, durch einen geheimen Vertrag (XVI. 362.) die Ausſicht auf ähnliche einträgliche Pfründen eröffnet wurde. Im Jahre 1507 wurde der junge Pfalzgraf Johann auch Adminiſtrator des Biſthums Regensburg. 4) Der jüngſte Sohn, Wolfgang, 12 Jahre alt, bedurfte ſomit am augenſcheinlichſten des Unterrichtes bei Oekolampad; doch redet der Beſtellbrief ausdrücklich von Söhnen in der Mehrzahl. — Wolfgang iſt der nämliche, welcher 1515 in Wittenberg ſtudirte und 3 Jahre ſpäter den Reformator ſo freundlich in Heidelberg aufnahm.

1556. S. 598 ff.) zwar einen Einführungsverſuch erlebte, der aber in Folge des ſchmalkaldiſchen Krieges ein frühes Ende nahm; ferner wie die Reformation erſt unter dem letzten Regenten aus der älteren Kurlinie, Otto Heinrich (1556—1559. Seite 630 ff.) ſiegte und unter dem erſten Kurfürſten aus dem ſimmern'ſchen Hauſe, Friedrich III. (1559—1576. Band II. S. 25 ff.), in die ſchweizeriſche Form umgewandelt wurde, welche nur unter ſeinem erſten Sohne, Ludwig VI. (1576—1583. Seite 85 ff.), der lutheriſchen Kirchenform wieder weichen mußte, aber unter der vormundſchaftlichen Regierung ſeines zweiten Sohnes, Johann Caſimir (1583—1592. Seite 142 ff.), aufs Neue den Sieg davontrug. — Bei dem Gedanken an dieſen entſcheidenden Einfluß, den die perſönliche Neigung der genannten Regenten auf die kirchlichen Verhältniſſe der Rheinpfalz (nicht der Oberpfalz, wo es Landſtände gab, die das Fortbeſtehen der lutheriſchen Reformation ſicherten) ausgeübt hat, beruhigt ſich um ſo leichter das Bedenken, welches gegen die von Häuſſer befolgte Eintheilung ſeiner pfälziſchen Geſchichte erhoben werden könnte; er theilt ſie nämlich nach den Regierungszeiten der einzelnen Fürſten ab. Als kleine Nachleſe zu einigen Stellen mag nur Weniges dienen. Band I. Seite 541. wird, nach Alting's Vorgang, erzählt, daß Theobald Gerlach (Billicanus) 1522, während Brenz, der Plackereien müde, Heidelberg verließ, in dieſer Stadt geblieben ſey, obwohl vielfach angefochten von Ketzerriecherei und lange ferne gehalten von der akademiſchen Wirkſamkeit. — Aber Alting hat ſich geirrt; gleichzeitig mit Brenz zog auch Gerlach von Heidelberg fort, und zwar zuerſt nach Weil der Stadt, und dann (als er hier, in Folge einer Beſchwerde der öſterreichiſchen Regierung zu Stuttgart, nicht bleiben durfte) noch im nämlichen Jahre 1522 in die Reichsſtadt Nördlingen, wo er 13 Jahre lang wohnte. Die zahlreichen Belege finden ſich unter Anderem in Seckendorf's hist. Luth. III, 184—185. aus dem nörd-

linger Archiv, ſo wie in vielen gleichzeitigen Briefen theils von Melanchthon (z. B. bei Bretſchneider I, 818.), theils von Gerlach ſelbſt in der ſtraßburgiſchen Sammlung ungedruckter Briefe (Bd. I. Nr. 90 ff.). Im Jahre 1535 bewarb er ſich abermals um eine heidelberger Anſtellung, die ihm anfangs verweigert, dann im folgenden Jahre verwilligt (1536 praefectus bursae, 1543 professor iuris), jedoch 1544 ſogleich bei dem Regierungsantritte Friedrich des Zweiten wieder entzogen wurde. Die Urſache, warum Letzteres geſchah, erwähnt Brenz in einem Briefe vom April 1544 ganz richtig: Statim mortuo Ludovico captus est a novo Electore Friderico et abductus in carcerem Dilsperg; dicunt eum fuisse cancellarium concubinae. — Aus einer Urphede nämlich, welche „Theobaldus Gerlacher von Billickheim, der Rechte Licentiat," am 18. April 1544 bei ſeiner Befreiung aus der Feſte Dilsberg beſchwören mußte (32. pfälziſches Copialbuch, Fol. 311.), erhellt, ſein Vergehen habe wirklich in ſeinem Verhältniß zu einer Concubine des verſtorbenen Kurfürſten, Margarethe von Leyen, beſtanden, deren juriſtiſcher Rath er geweſen. Und in einem Briefe vom 20. Sept. 1544 bedauert Melanchthon die übeln Umtriebe am Hofe zu Heidelberg, durch welche ſein Jugendgenoſſe Gerlach die gänzliche Verbannung aus der Pfalz ſich ſelbſt zugezogen habe. — Auf der gleichen Seite (I, 541.) ſchildert Häuſſer die Verbreitung des Evangeliums im Kraichgau, wo er aber (wie Struve) Solisfelda des David Chyträus mit Sonnenfeld überſetzt; es ſoll, da es keinen Ort dieſes Namens gibt, Sulzfeld heißen, welches durch die Freiherrn von Göler ſehr frühzeitig der evangeliſchen Lehre zugewandt worden iſt. — Auf der folgenden Seite verwechſelt der Verf., gleichfalls im Vertrauen auf Struve, den ſpäter bekannt gewordenen gelehrten Schulmann Johann Sturm mit dem ſchon damals berühmten adeligen Reformationsfreunde Jakob Sturm von Straßburg, und nennt den Cardinal Albrecht von Mainz einen „als

ſehr gemäßigt bekannten Kurfürſten.” Wahr iſt, daß letzterer, bedroht von Reformationsfreunden, ſeiner Abneigung gegen die Reformation nicht immer folgte; aber er iſt es auch geweſen, welcher zur Bekämpfung der evangel. Lehre früher als jeder andere deutſche Fürſt, Oeſterreich und Bayern nicht ausgenommen, die bewaffnete Macht aufbot und die Jeſuiten aufnahm, ſo wie er denn auch gerade in dem Jahre 1529, von welchem Häuſſer hier redet, in einem geheimen Vertrage mit Bayern die Vertilgung der lutheriſchen Ketzerei verabredete. — Gleichfalls auf der Seite 542. wird der Religionsfriede von 1532 als „die erſte förmliche Conceſſion an den Proteſtantismus” bezeichnet, die wohl mit größerem Recht in dem Reichstagsabſchiede v. 1526 zu erkennen war; und Seite 543. wird von dem Bruder des regierenden Kurfürſten, von Pfalzgraf Friedrich, erzählt, dieſer habe „für einen heimlichen, aber entſchiedenen Anhänger der Reformation gegolten.” Die Proteſtanten glaubten im Gegentheil, hauptſächlich Friedrich ſey Schuld geweſen, daß ſein Bruder 1529 ihnen entgegentrat, und auch Häuſſer ſelbſt ſchildert zuweilen die öffentliche Meinung von dieſem Hofmanne ganz anders, welcher auf mehreren Reichstagen als kaiſerlicher Commiſſar die evangel. Intereſſen bekämpfte. — Doch genug mit einer ſolchen Flockenleſe in einem ſchön ausgeſtatteten hiſtoriſchen Bilderſaale, der uns gleich bei dem erſten Eintritt in denſelben ſo viele Freude und bei der näheren Bekanntſchaft mit ihm ſo viele Belehrung gewährt hat!

Nr. 3., die gut geſchriebene Arbeit eines Ungenannten, erzählt auf populäre Weiſe das Hauptſächlichſte, was zu Heidelberg ſeit Luther's dortigem Auftreten im Frühjahr 1518 hinſichtlich der Reformation vorging bis zu der Kataſtrophe, wo der unentſchloſſene Kurfürſt Friedrich II. ſich durch die Ungeduld der heidelbergiſchen Bürger zu Verwilligungen im evangel. Sinne getrieben ſah. Die Schrift macht keine Anſprüche auf eigene hiſtoriſche Forſchung, hält ſich aber zu ſehr an ältere Relationen, auch da, wo dieſe

durch Neuere bereits berichtigt ſind, erzählt (S. 7.), Luther ſey im October 1518 von dem augsburger Reichstage über Mannheim (Verwechſelung mit Monheim) nach Wittenberg heimgereiſt, redet (S. 15.) von Melanchthon's Gutachten, 1545 zum Behufe der pfälziſchen Reformation verfaßt, und verſichert (S. 18.), auch Kurfürſt Friedrich II. habe ſchon Weihnacht 1545 das h. Abendmahl in evangel. Weiſe genoſſen [a]), obwohl er das erſt 1556 drei Tage vor ſeinem Tode gethan hat. Abgeſehen davon, ſtellt der Verf. auf eine ſehr anziehende Weiſe zuſammen, was die Erinnerung der Bürger an die früheſten Schickſale der evangel. Lehre in ihrer Stadt beleben und zu dem 300jährigen Jubelfeſte der Reformation, welches hier im Januar 1846 mit lebendiger Theilnahme gefeiert wurde, vorbereiten ſollte. Sehr zweckgemäß iſt der Anhang, welcher die kirchliche Verfaſſung der dortigen evangel. Gemeinde und den Stand ihres Kirchenvermögens ſammt ihrer Statiſtik und Chronik des letzt vergangenen Jahres mittheilt, ſo wie er auch die evangel. Kirchengemeindeordnung des ganzen Großherzogthums Baden, die Vereinigungsurkunde der beiden Schweſterkirchen v. Jahre 1821 und Anderes wiedergibt, was bei den Bürgern in beſtändiger Kenntniß erhalten zu werden verdient. Möchten auch für andere Gemeinden ähnliche Kirchenkalender erſcheinen, in denen die Vergangenheit und Gegenwart zuſammengeſtellt würden! Wie vielen Stoff zu einer ſolchen Parallele könnte, wenn denn doch von einer Säcularfeier Anlaß genommen werden ſoll, z. B. das Jahr 48 bieten, deſſen Ereigniſſe in einer langen Reihe von Jahrhunderten allgemein merkwürdig und für den ſeiner Ortsgeſchichte kundigen Geiſtlichen gewiß reich an speciellen Anknüpfungspuncten ſind!

Nr. 4., die Geſchichte der Reformation zu Hei-

---

a) Auch Seiſen in der unter Nr. 4. angeführten Schrift (S. 29.) ſtellt es ſo dar.

delberg, verſpricht (Seite 4.), hauptſächlich den Zeitraum von 1545 bis 1563 ins Auge zu faſſen, eröffnet ſchon in der Vorrede die Ausſicht auf Reſultate, welche aus dem Nachforſchen in handſchriftlichen Quellen hervorgehen, und erfüllt dieſe Zuſage auf erfreuliche Weiſe. Der Verf. ſchildert zuerſt die Vorbereitung zur Reformation, Seite 23 ff. ihren erſten Ausbruch im Jahre 1545, S. 40 ff. die Einführung des Interim v. J. 1548, S. 51. die „Erneuerung der Reformation" durch den Kurfürſten Otto Heinrich im J. 1556, immer mit beſonderer Rückſicht auf die Lehranſtalten der berühmten Stadt, S. 76 ff. den dortigen Abendmahlsſtreit und die darauf folgende Einführung des Calvinismus. Von Seite 126. an entwirft er gelungene Bilder von Johann Laski a), dann von Olevian und Urſinus, den beiden Verfaſſern des heidelberger Katechismus, deſſen Hauptinhalt er zuletzt mit dem Inhalte der von Laski und Urſinus herausgegebenen Unterrichtsbücher zuſammenſtellt, in der Abſicht, ihre Verwandtſchaft darzuthun, an welcher übrigens nicht zu zweifeln war. — Was uns bei dem Leſen dieſer verdienſtlichen Schrift als irrig auffiel, war ein uns wenigſtens ganz unbekannter Johannes Agricola, welcher (S. 15.) bei dem Jahre 1522 unter die Vorbereiter der Reformation zu Heidelberg gezählt wird, ohne die Bemerkung, daß damit unmöglich der wittenbergiſche Profeſſor gleiches Namens gemeint ſeyn kann. In der Hand-

a) Ueber dieſen höchſt merkwürdigen Mann, der von dem älteren Erasmus mit einer bei ihm ſonſt ſeltenen Begeiſterung bewundert und geliebt wurde, hat neuerlichſt Conrector D. Schweckendieck im Programme des embener Gymnaſiums von 1847 eine kleine Monographie gegeben: Johann a Lasco, ein Beitrag zur Geſchichte der Reformation. Auf dieſe anziehende Schrift mache ich um ſo lieber aufmerkſam, als Herr D. Schweckendieck dem von ihm zunächſt nur vorläufig behandelten Gegenſtande eine noch vollſtändiger eingehende Darſtellung zu widmen gedenkt. Ullmann.

ſchrift, auf welche ſich der Verf. dabei bezieht, möchte wohl Joh. Oekolampad zu leſen ſeyn. — Auf der gleichen Seite 15. redet der Verf. von der im J. 1526 laut gewordenen Klage über die wegen der lutheriſchen Neuerungen abnehmende Frequenz der Hochſchule, und fügt hinzu, die Studenten hätten ſich von Heidelberg nach Wittenberg und Tübingen gezogen; aber er überſieht, daß Tübingen damals noch lange in öſterreichiſcher Gewalt und eine ſtreng katholiſche Univerſität war. — Seite 17. erzählt er, Luther ſey 1518 nach Rom gereiſt. — Als die „drei hauptſächlichen Factoren, die in der Geſchichte der Reformation zu Heidelberg arbeiten," bezeichnet er (S. 5.) „die Fürſten, die Univerſität, die Geiſtlichen." Er vergißt alſo dabei die Bürger, durch deren lebhafte Betheiligung, nicht bloß im Jahre 1545, die Reformationsgeſchichte dieſer Stadt einen eigenthümlichen Charakter trägt. — Seite 35. verſichert er, der Kurfürſt Friedrich II. ſey im Winter 1546 auf 1547 in alle ſeine Güter und früheren Würden durch den Kaiſer wieder eingeſetzt worden; aber er hatte ſie bisher gar nicht verloren, und zudem mußte er gerade jetzt das Amt Boxberg an einen kaiſerlichen Oberſten, Albrecht von Roſenberg, abtreten. — Sehr dankenswerth und von großem Intereſſe ſind die ausführlichen Mittheilungen, welche der Verf. aus den Univerſitätsacten zog; dahin gehört, was er (S. 44 ff.) von den Zeiten des Interims und von dem dieſem kaiſerlichen Religionsmandat widerſtrebenden Geiſte der jüngeren Univerſitätslehrer und der ſtudirenden Jugend aus jenen Acten bekannt macht, insbeſondere von den Strafen, welche 1549 gegen die Verſäumer der Frohnleichnamsfeierlichkeiten durch den akademiſchen Senat verhängt und durch die Regierung ermäßigt wurden; ſodann (im Gegenſatze zu dem ſtrengen Befehle des Theologen Keuler, welcher 1549 Rector geweſen war) (S. 48.) die merkwürdige Einladung, welche 1551 der Mediciner Curio, der früheſte unter den verheiratheten Rectoren, zur Theilnahme an der Frohnleichnamsproceſſion

ergehen ließ, mit der Bitte, es ſollen dabei Alle zu Gott beten, daß er die heilſame Verbeſſerung der Lehre von dem wahren Gebrauche des heiligen Mahles zulaſſe, und die Herzen der Fürſten zur Beſchirmung und Erhaltung der wiſſenſchaftlichen Studien hinlenke. — Nachdem der Verf. hierauf den vollſtändigen Sieg geſchildert hatte, welchen die Reformation 1556 auch zu Heidelberg errang, kündigt er nach Alting's Vorgang (S. 57.) „ein ſehr überraſchendes Reſultat" an; er erkennt nämlich (S 59. und 60.) in der damals bekannt gemachten pfälziſchen Kirchenordnung (dieſe lehrt Fol. 31., daß in dem Nachtmahl der Leib und das Blut Chriſti wahrhaftiglich und gegenwärtiglich mit Brod und Wein ausgetheilt, empfangen und genoſſen werde) ein Hinneigen zum ſchweizeriſchen Glaubensbekenntniß; ſchon jetzt ſeyen „dem Calvinismus die Thore weit geöffnet" worden, und zwar durch Diller und Stolo, zwei Geiſtliche, „welche wir auch in die ſpätere Phaſe des Calvinismus mit eingehen ſehen." — Dagegen ſcheint allermindeſtens die Erinnerung nöthig, daß Stolo ſchon im Jahr 1557 geſtorben iſt.

Nr. 5. rührt von einem rheinbayriſchen Freunde der Kirchengeſchichte her, welcher auch in anderen Fächern als Schriftſteller gebührende Anerkennung gefunden hat. Hier erzählt er in gedrängter Form ſeinen Mitbürgern, wie die Reformation unter ihren Voreltern eingeführt worden ſey, zuerſt im Gebiete des berühmten Franz von Sickingen, dann im Herzogthum Zweibrücken, ſpäter in den Reichsſtädten Landau und Speier, ſo wie in den Grafſchaften Leiningen und Naſſau-Saarbrücken. Nachdem er hierauf auch die Reformation in Kurpfalz geſchildert, redet er von den ferneren Schickſalen, welche die evangel. Lehre in den genannten Gegenden erlitten habe, insbeſondere ſeit die Herren von Sickingen katholiſch geworden, nachher auch Rheinpfalz und Zweibrücken unter katholiſche Regenten gekommen ſeyen. Zuletzt ermahnt er die evangel. Bewohner

der bayriſchen Pfalz zu jener Einigkeit im Glauben, die auf den Grund der Offenbarung gebaut werden müſſe. — Die ganze Schrift entſpricht dem Zwecke, welchen der Titel angibt, und verdient Lob in Bezug auf Inhalt und Form. Doch irrt der Verf. (S. 15.) in der Behauptung, die evangel. Lehre ſey nach Sickingen's Tod 1523 in den Herrſchaften deſſelben nicht ausgerottet worden, und Seite 34. irrt er in der Lebensgeſchichte des Michael Diller. Dieſer für die Reformation zu Speier wie in dem Herzogthum Neuburg und in Kurpfalz gleich wichtige Geiſtliche hat allerdings jene Reichsſtadt Speier zuweilen verlaſſen müſſen, wenn der Kaiſer in Perſon dahin kam (Januar 1541, Juli 1543, Frühjahr 1544 und März 1546), aber ſtets nur auf kurze Zeit, ſo daß Diller erſt 1548 Speier auf immer verließ, und nun einen Pfarrdienſt im basler Gebiet, ſeit 1553 aber die Hofpredigerſtelle in Neuburg an der Donau antrat bei Herzog Otto Heinrich, mit welchem er ſpäter nach Heidelberg zog. Die Belege dazu finden ſich theils in der Biographie Saſtrow's a), welcher ſeit 1543 zu Speier lebte, jenen evangel. Geiſtlichen perſönlich kannte und über ihn, ſo wie über andere evangel. Prediger von Landau ꝛc. Bemerkenswerthes erzählt, theils in dem zweiten Bande der zu Straßburg befindlichen Sammlung ungedruckter Originalbriefe und in Röhrich's Geſchichte der Reformation im Elſaß (III, 20.), theils in karlsruher Archivacten, nach welchen Diller im Auguſt 1553 als Hofprediger in Neuburg bezeichnet wird und an der Seite des berühmten Brenz die Kirchenviſitation dieſes Herzogthums vorgenommen hat.

Nr. 6. enthält die erſte Bearbeitung der pfälziſchen Reformationsgeſchichte durch einen Katholiken, den rheinbayriſchen Pfarrer Remling, der ſich auch ſchon früher durch

---

a) Bartholomäi Saſtrowen Leben. Von ihm ſelbſt beſchrieben. Herausgegeben von Mohnike. Greifswald 1823. II, 347 ff.

hiſtoriſche Monographien Beifall erworben hat [a]). Er ſchreibt hier zur Vervollſtändigung und Berichtigung der unter Nr. 5. bezeichneten Schrift, iſt beleſener als deren Verfaſſer im Fache der speciellen Kirchenhiſtorie, geht auch mehr als jener in das Einzelne ein, redet übrigens von der Perſon desſelben (S. 3.) in humaner Sprache, verkennt (S. 112.) auch an Luther edle Eigenſchaften nicht, wie dieſe Anerkennung durch viele Katholiken ſeit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, neulichſt wieder ſeit Anfang der jetzigen kirchlichen Bewegung beſonders lebhaft ausgeſprochen worden iſt, und gibt nebenbei den evangel. Bewohnern ſowohl ſeiner rheinbayriſchen Heimath, als auch ſeiner Nachbarländer in Bezug auf ihre dogmatiſchen Zerwürfniſſe und oft geringe Kirchlichkeit manche gute Lehre. Als Belege ſeiner Schilderung der kirchlichen Veränderungen in allen zur bayriſchen Pfalz gehörigen Gebietstheilen während der letzten 330 Jahre citirt er zwar nur höchſt ſelten handſchriftliche Quellen; doch bietet ſein Werk vielen Stoff, welcher, kritiſch geſichtet, einer künftigen Behandlung des fraglichen Thema's dienen kann. Zu ſeinen Verſtößen rechnen wir unter Anderem, daß er (S. 39.) von einem Aufenthalte und gar von einem mehrwöchentlichen Aufenthalte Melanchthon's bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg redet; daß er (S. 78.) von dem Reformator des Herzogthums Zweibrücken, Johann Schwebel, verſichert, ſchon dieſer habe an die Stelle des Altars einen einfachen Tiſch gebracht; daß er (S. 98.) den mit Luther innig befreundeten Rechtsconſulenten der Reichsſtadt Straßburg, Nikolaus Gerbel, für einen Pfarrer zu Gemmingen ausgibt; daß er (S. 125.) den ſterbenden pfälziſchen Kurfürſten Friedrich II. das h. Abendmahl nach katholiſchem Ritus em-

---

a) Ich bedaure, von dieſen früheren Schriften Remling's bloß die 1844 erſchienene, mit Urkunden wohlausgeſtattete „Maxburg bei Hambach" zu kennen.

pfangen läßt; daß er (S. 35. u. 36.) von Butzer erzählt, er ſey als Mönch einer Pfarrei vorzuſtehen nicht berechtigt geweſen und von den Dominicanern nur deßwegen verfolgt worden, weil er „gegen ſein Gelübde das Ordenskleid bei Seite gelegt habe.“ — Aber Letzteres hatte Butzer erſt gethan, nachdem er am 29. April 1521 durch den ſpeiriſchen Weihbiſchof, D. Antonius Engelbrecht, zu Bruchſal mit päpſtlicher Dispens aus jenem Mönchsorden in den Stand der Weltprieſter verſetzt worden war. — Auch darin irrt der Verf., daß er (S. 91.) berichtet, mit dem Jahre 1542 ſey bei den unmittelbaren Unterthanen des Fürſtbiſchofs von Speier die Neigung zur Reformation oder „die Neuerung“ verſchwunden; das wird ſelbſt in der von Remling citirten Beweisſtelle nur von der Regierungszeit des damaligen Biſchofs behauptet, und noch der zweite Amtsnachfolger deſſelben (Biſchof Marquard von Hattſtein) ſchrieb am 13. Februar 1564 an den Erzbiſchof von Mainz: Wenn ich meine Unterthanen deßwegen ſtrafe, daß ſie zum Abendmahl in benachbarte Gebiete ziehen dem Kelch zu Liebe, ſo hilft es nichts. — Was aber Remling's Vorwurf (S. 5.) betrifft, daß alle bisherigen Schilderungen der pfälziſchen Reformation „von Alting an bis Häuſſer bloß im Partei-Intereſſe geſchrieben ſeyen,“ ſo müſſen wir dieſen Vorwurf auf ihn ſelbſt zurückweiſen und die Ungerechtigkeit rügen, womit er, zuweilen ſogar im Widerſpruch mit ſeinen eigenen Worten, die Vorkämpfer der Reformation in ſeiner Heimath behandelt. So erzählt er (S. 12.), wie der pfälziſche Kurfürſt 1504, obwohl nur „die vertragsmäßigen Rechte ſeines Sohnes verfechtend,“ ſich die kaiſerliche Acht zugezogen habe; aber Seite 24. redet er von dem auf pfälziſcher Seite kämpfenden Vater des Reformationsfreundes Franz von Sickingen, und wirft letzterem vor, ſein Vater ſey in jenem Kriege des Jahres 1504 „als Hochverräther unter dem Schwerte des Henkers gefallen.“ — Noch viel häufiger ſind die Fälle, wo Remling Wichtiges,

das ihm wohl bekannt ſeyn konnte, ganz verſchweigt. Er lobt (S. 24. 55 ff.) Männer wie Joh. Reuchlin, Geiler von Kaiſersberg, Jakob Wimpfeling, behauptet aber vom letzteren ganz beſonders, er habe in der Aufrechthaltung der beſtehenden Ordnung das Heil der Kirche zu erzielen gehofft, und redet kein Wort von dem Freimuth, womit z. B. Kaiſersberg und in noch zahlreicheren Schriften Wimpfeling den entarteten Zuſtand der Kirche, die Sehnſucht nach einer Reformation und die unumgängliche Nothwendigkeit einer durchgreifenden Aenderung der Kirchenverfaſſung aufs Nachdrücklichſte geſchildert haben; auch kein Wort von den Anfeindungen, die ein ſolcher Freimuth ſich zuzog. — Remling citirt ſehr oft die in der Reformationszeit durch den ſpeiriſchen Biſchof erlaſſenen Hirtenbriefe, ſtellt aber ihren Inhalt ſo dar, als ſey dieſes Zürnen gerichtet geweſen gegen die Frivolität der Reformationsfreunde, denen doch gerade der ſittliche Ernſt nur mit größtem Unrecht abgeſprochen werden kann. Der Biſchof ſelbſt ſtellt dort den kaum glaublichen Leichtſinn ſeiner außerordentlich zahlreichen Kleriker (am Dom zu Speier allein waren 112, die zahlreichen übrigen Stifte und Klöſter der Stadt nicht zu rechnen) ausdrücklich als den Gegenſtand von Vorwürfen dar, die durch Laien und durch lutheriſche Prediger täglich vorgebracht werden. So beklagt der Hirtenbrief vom 19. April 1524 nicht bloß den concubinatus und die fornicatio ſeiner Kleriker, und daß ſie „horas canonicas psallunt transcurrendo, sincopando, plerumque vana et scurriles sermones in ecclesia intermiscendo,“ ſondern auch, daß ſie „canes secum ducunt, qui frequenter latratu et ullulatu suo divina conturbant officia et hoc quidem publice in scandalum plurimorum, ita ut cottidie vituperetur ministerium nostrum per laicos et per quosdam falsos et inordinatos clericos, Lutheranos praesertim.“ —

Und ſind die biſchöflich-ſpeiriſchen Hirtenbriefe vor dem Jahre 1517 nicht voll ähnlicher Klagen?

Nr. 7. hat mit Nr. 1. gleichen Verfaſſer und gibt die frühere Geſchichte der gelehrten Mittelſchule zu Heidelberg, deren Schickſal mit dem der dortigen Reformation auf eine ſehr bemerkenswerthe Art gleichen Schritt gehalten hat, ſo daß hier der hohe Einfluß jener preiswürdigſten That des 16. Jahrhunderts auf das Wohl der Jugendbildung mit beſonderer Klarheit hervortritt. Anlaß zu der ſehr belehrenden Schrift war die dritte Säcularfeier dieſer heidelberger Schule, am 19. October 1846 auf würdige Weiſe begangen durch die Lehrer und durch die jetzigen Schüler der Anſtalt, ſo wie durch ſehr viele ehemalige Zöglinge derſelben, wobei Einer der letzteren, Ullmann, ergreifende Worte an die zahlreich verſammelten Einheimiſchen und Auswärtigen gerichtet hat [a]). — Der Umſicht, mit welcher Hautz auch dieſen Gegenſtand behandelte, verdanken wir die Bekanntmachung vieler hier zum erſten Male gedruckter Berathungen und Beſchlüſſe, die nicht bloß über den Urſprung und früheren Zuſtand der hier beſprochenen Anſtalt weit Genaueres enthalten, als Lauter vor etwa 50 Jahren über die Geſchichte derſelben bekannt gemacht hat, ſondern auch über den Gang der pfälziſchen Reformation überhaupt neues Licht verbreiten. Der Verf. ſchließt ſeine Darſtellung ſo ziemlich mit der Regierung des Kurfürſten Friedrich III. ab, das Uebrige, ſo hoffen wir, auf eine bald folgende Bearbeitung verſparend. In der Einleitung ſucht er nachzuweiſen, wie lange vor der 1386 geſchehenen Eröffnung der Univerſität ein Schulunterricht zu Heidelberg beſtanden, ja ſchon ſo lange, daß keine Stadt in Deutſchland früher als ſie Lehrer beſoldet habe

a) Worte, geſprochen bei der Feier des dreihundertjährigen Jubelfeſtes des heidelberger Lyceums von D. C. Ullmann. Heidelberg 1846 bei K. Winter.

(Seite 4.). Dieſe Unterrichtsanſtalt trug ſpäter, wegen ihrer örtlichen Lage, den Namen Neckarſchule. Dann berichtigt er, und zwar er zuerſt, einen Irrthum, welcher durch eine Stelle in der 1518 zum erſten Male gedruckten Exegesis Germaniae des Franz Irenicus veranlaßt worden und in manche Schriften, auch in die des Referenten, übergegangen iſt, als habe neben jener Neckarſchule noch eine ſogenannte Katharinenſchule exiſtirt. Hautz zeigt im Gegentheil unwiderleglich, letztere ſey nur die zur Univerſität gehörige Burſe Sanctae Catharinae geweſen, und geht (S. 10.) zu ſeinem erſten Haupttheile über: De Paedagogio (a. 1546) instituto, auf welchen (S. 53. 66. u. 98.) die drei übrigen Haupttheile folgen: De Paedagogio (1553) destituto, (1560) restituto und (1565) amplificato. Von beſonderem Intereſſe ſind unter Anderem die Seite 33. geſchilderten Kämpfe, womit die philoſophiſche Facultät 1546 dem ſchon damals umfangreichen Organiſationsplane des Pädagogiums entgegentrat; ſie fürchtete nämlich für ihre eigenen Vorleſungen eine Abnahme der Zuhörerzahl, und liefert uns dadurch Stoff zur Vergleichung mit dem, was neulich in einer anderen Stadt des Großherzogthums Baden auf ähnliche Weiſe geltend gemacht worden iſt. — Am Schluſſe gibt der Verf. auch eine Schilderung der Contubernien oder Burſen jener Zeit. — An der ſehr verdienſtlichen Schrift haben wir übrigens Zweierlei auszuſtellen; einmal die große Menge der Anmerkungen, welche die Zahl von 400 überſteigen und theilweiſe ganz entbehrlich ſcheinen a); zweitens iſt der Ueber-

---

a) Während im Texte die pfälziſchen Städtchen Eppingen, Eberbach, Oppenheim, Sinsheim genannt werden, machen dazu gehörige Anmerkungen bekannt, wann dieſe Orte zur Pfalz gekommen ſeien. Während der Text (S. 7.) einen aus Handſchuhsheim gebürtigen Zögling der Neckarſchule erwähnt, zeigt eine Note an, daß es eine gedruckte Geſchichte dieſes Dorfes gebe. In dieſer iſt übrigens jenes Schülers nicht gedacht. Während im Texte (S. 8.) Joh. Brenz aufgeführt wird, welcher dieſe

blick des Ganzen und der beſſere Genuß beim Leſen dadurch geſtört, daß der Verf. die Actenſtücke in extenso dem Texte einverleibt hat. Zweckmäßiger würde er ſie hier nur ihrem Hauptinhalte nach angegeben, ihnen ſelbſt aber die wohlverdiente Stelle im Anhange zugewieſen haben a).

Nr. 8., „die Geſchichte der Reformation in dem Großherzogthum Baden, eine Schrift des Referenten, ſchildert nicht nur die bisher noch nie eigens behandelte Reformation in der ehemaligen Markgrafſchaft Baden und in andern zu jenem Großherzogthum jetzt gehörigen Gebieten, deren Anſchluß an die evangel. Lehre zum Theil gleichfalls noch nicht hiſtoriſch bearbeitet oder ganz ignorirt und gar geleugnet wurde, nachdem die früheren Herren der Gebiete ſchon längſt den kathol. Glauben zum allein geduldeten wieder erhoben hatten; ſondern ſie ſchildert auch die pfälziſche Reformation, zwar nur in den jetzt badiſchen Theilen der Pfalz, doch befindet ſich bekanntlich unter dieſen auch die pfälziſche Univerſitäts- und ehemalige Hauptſtadt. Die Vorrede verſichert, daß hier aus Archiven nicht unbedeutende, den pfälziſchen Kirchenhiſtorikern unbekannt gebliebene Actenſtücke benutzt worden ſeyen, namentlich der Bericht der erſten Kirchenviſitatoren vom Jahre 1556, zugleich der einzige pfälziſche, der über dieſen Gegenſtand aus dem 16. Jahrhundert noch übrig geblieben iſt. Da er in jener

---

Schule 1510 bis 1511 beſuchte, zählt eine Note die Biographien deſſelben auf, nur die neueſte nicht, durch welche Hartmann und Jäger alle früheren überflüſſig gemacht haben.

a) Erſt nach Abfaſſung dieſer Ueberſicht iſt die vollſtändige Beſchreibung der oben berührten Jubelfeier ſammt den dabei gehaltenen Vorträgen in Druck erſchienen (Heidelberg bei Mohr. 1847). Hierdurch ſind die wichtigſten Ergebniſſe der in den Origines Lycei Heidelbergensis niedergelegten Forſchungen, alſo das Hauptſächlichſte aus der Geſchichte der Gründung der heidelberger Mittelſchule, auch in deutſcher Sprache zuſammengefaßt und damit auf ſehr beifallswerthe Weiſe dem größeren Publicum zugänglich gemacht.

badiſchen Reformationsgeſchichte nur auszugsweiſe und auch nur mit Ausſchluß alles deſſen gegeben werden konnte, was die jetzt zu Preußen, Bayern, Frankreich, Heſſen-Darmſtadt und Naſſau geſchlagenen Theile der Pfalz angeht, ſo werde ich eine Gelegenheit ergreifen, dieſe noch nie gedruckte Relation vollſtändig mitzutheilen. Ich kenne davon zwei Abſchriften; die eine, auf welche mich vor zehn Jahren mein verehrter Freund Röhrich in Straßburg aufmerkſam gemacht hat, liegt im dortigen Archive St. Thomä und iſt von der Hand des Johann Marbach geſchrieben, wie das leicht aus der Vergleichung mit den übrigen dort vorhandenen Autographen dieſes Gelehrten hervorgeht; die andere fand ich kurz darauf in dem Generallandesarchive zu Karlsruhe, wo ſie ſchon ſeit längſter Zeit durch einen unkundigen Fasciculator zu oberpfälziſchen und neuburgiſchen Acten geheftet iſt.

---

## Zuſatz von D. C. Ullmann.

Wenn der Verfaſſer der voranſtehenden Ueberſicht, Herr Hofrath Vierordt in Karlsruhe, ſein eigenes, ſo bedeutend ins Gewicht fallende, Werk: Geſchichte der Reformation im Großherzogthum Baden — nur mit anſpruchloſer Kürze als eine vorhandene Erſcheinung erwähnt, ſo wird es wohl mir geſtattet ſeyn, ein Wort hinzuzufügen, um das auszuſprechen, was der Autor freilich nicht ſagen konnte, während es von meiner, des dankbaren Leſers, Seite eine Unterlaſſungsſünde wäre, es nicht zu ſagen.

Die Bedeutung monographiſcher Darſtellungen iſt wohl jetzt auf allen Gebieten der Geſchichte anerkannt. Namentlich wird uns eine gründliche allgemeine Kirchengeſchichte, die ein ſo ungeheures Gebiet umfaßt, nur aus gründlichen Monographien erwachſen können, welche begrenztere Partien gewiſſenhaft erforſchen und lebensvoll ſchildern. Die Ueber-

zeugung hiervon hat zunächſt zur Einzelſchilderung repräſentativer kirchlicher und theologiſcher Perſönlichkeiten in Verbindung mit der Darſtellung der Zeitalter geführt, innerhalb deren dieſe Perſönlichkeiten wirkſam waren; dann hat man einzelne Dogmen in ihrer Geſammtentwickelung oder ganze Gruppen der Lehrbildung, auch wohl ſonſtige kirchliche Inſtitutionen und religiöſe Lebensgeſtaltungen zum Gegenſtande der Bearbeitung gemacht; und nun wäre es wohl, ohne daß die vorher bezeichnete, noch lange nicht vollendete, Arbeit ſtille ſtände, eine Hauptaufgabe, das Intereſſe der Geſchichte der einzelnen Landeskirchen recht kräftig zuzuwenden. Dieß iſt beſonders wichtig für die neuere Kirchengeſchichte und namentlich für die Geſchichte des Proteſtantismus. Denn — man mag darüber denken, wie man will, aber es iſt nun einmal ſo — der Proteſtantismus hat die bis dahin beſtehende Einheit der Kirche im Abendlande aufgelöſt; ſeitdem hat ſich die Entwickelung unendlich particulariſirt und ein guter Theil der Geſchichte unſerer evangeliſchen Kirche iſt nicht ſowohl Geſchichte derſelben in ihrer Geſammtheit und in ihrer, im Verlaufe noch dazu immer ſchmächtiger werdenden Einheit, ſondern Geſchichte ihrer einzelnen, meiſt nur allzu ſehr getrennten und auseinander gefallenen Theile, der Landeskirchen. In Betracht dieſes Zuſtandes und zugleich vermöge eines Intereſſes, das abwechſelnd ein patriotiſches oder particulariſt-kirchliches, mitunter auch beides zugleich war, hat man ſchon frühe angefangen, die Geſchichte einzelner Landeskirchen zu beſchreiben, und ſo hat z. B. auch unſere pfälziſche Kirche, bekanntlich eine der merkwürdigſten in ihren Schickſalen und Wirkungen, ihren Hiſtoriker oder Chroniſten an dem alten Struve erhalten. Aber dieſe Darſtellungen ſind meiſt ſehr unvollkommen, durch den Standpunct und Zweck der Verfaſſer beſchränkt, des wahrhaft hiſtoriſchen Geiſtes entbehrend. Darum geht an unſere Zeit, die wieder in ihren beſten Repräſentanten einen ſowohl chriſtlich tieferen als kirchlich freieren Sinn gewonnen, die von einem lebendigeren nationalen und volks-

thümlichen Intereſſe durchdrungen und mit einem mehr überſchauenden und objectiven Blicke begabt iſt, die Anforderung, dieſe Lücke auf die rechte Weiſe mehr und mehr auszufüllen. Und dazu liefert denn das Werk, von dem wir hier ſprechen, neben einigem Anderen, was die neuere Zeit gebracht hat, einen höchſt dankenswerthen Beitrag.

Die kirchliche Geſchichte des Großherzogthums Baden bietet vornehmlich darum ein beſonderes Intereſſe, weil dieſes Land in ſeinem jetzigen Beſtande ein Complex von Landſchaften, zum Theil ſelbſt Städten, iſt, die urſprünglich nicht zuſammengehörten, und von denen jede ihre ſelbſtändige, eigenthümliche Entwickelung hatte. Namentlich iſt dieß der Fall mit den beiden Haupttheilen des Landes, der alten Markgrafſchaft Baden und der ehemaligen Pfalz. So erhalten wir hier die Darſtellung der kirchlichen Entwickelung in ganz verſchiedenen, größeren und kleineren Lebenskreiſen, gleichſam mehrere Geſchichten, von denen eine die andere beleuchtet und ergänzt, und eine Schilderung oft ſehr herber und ſchroffer Gegenſätze, welche ſich ausſtoßen und fliehen, aber auch wieder ſuchen und anziehen, bis es der neueren Zeit gelungen iſt, ſie zu einer kirchlichen Gemeinſamkeit zu verſchmelzen. Zugleich erwächſt dem Werke Vierordt's ein beſonderes Intereſſe daraus, daß es ſich in dieſem Theile weſentlich mit dem 16. Jahrhundert, mit den Erſcheinungen, die vom Mittelalter her die Reformation vorbereiteten, mit der Reformation ſelbſt und deren Durchführung und Fixirung in den badiſchen Landestheilen beſchäftigt. Dieß war eine Zeit, wo die allgemein kirchlichen Intereſſen noch ein entſchiedenes Uebergewicht hatten über die particular landeskirchlichen, wo die Pulſe des neuen Lebens noch raſch und kräftig durch den ganzen Körper hindurch ſchlugen, wo es ſich um großartige geiſtige Bewegungen handelte, an denen in gleicher Weiſe, wenn auch in verſchiedenem Grade, faſt alle Länder deutſcher Zunge, ja des germaniſchen Europa's überhaupt und ſelbſt, ſo weit Empfänglichkeit vorhanden und der Gegendruck nicht zu ſtark

war, des romaniſchen Theil nahmen. Hier iſt es nun ungemein anziehend zu ſehen, wie das große Ganze in das kleinere Einzelne hineinwirkt und wie hinwiederum dieſes Einzelne ſeinen oft ſo weſentlichen Beitrag gibt — man denke nur an unſern Reuchlin, unſern Melanchthon, unſern heidelberger Katechismus — zur Entwickelung des Ganzen. So ſpiegelt ſich in dem engen Raume unſerer badiſch-pfälziſchen Kirchengeſchichte das ganze Reformationszeitalter, ja zum Theil die Weltgeſchichte des 16. Jahrhunderts, und wird uns in dieſem begrenzten Spiegelbilde näher vors Auge gerückt und deutlicher wahrnehmbar. Das Allgemeine wird concret und das Individuelle ſteigert ſich zu allgemeiner Bedeutung. Eben damit erhält aber eine ſolche monographiſche Schilderung, wenn ſie, wie die vorliegende, anſchaulich und lebendig iſt, noch eine weitere Bedeutung: es iſt dieß ihre patriotiſch belebende Wirkung, die, wenn ſie auch nicht hervortretende Abſicht ſeyn ſoll, doch eine ganz naturgemäße Folge guter Darſtellungen dieſer Art ſeyn wird. Das unſerm eigenen Lande und Stamme Entſprungene tritt uns von ſelbſt näher ans Gemüth, es iſt für uns, um ein gerade hier ganz paſſendes Wort zu gebrauchen, heimlicher und wirkt daher auch unmittelbarer und kräftiger in unſer eigenes Leben hinein. Wir ſehen da, wie Solche, die mit uns auf einem Fleck geboren worden, einſt auch etwas zu bedeuten hatten in der Welt, wie unſere Landſchaft auch ein Gewicht in die Wagſchale bedeutender Entſcheidungen gelegt hat, und mögen dann wohl denken, daß, was vor Jahrhunderten möglich war, auch heute nicht geradezu unmöglich ſeyn wird. Und in der That, das vorliegende Werk ſtellt uns in dieſer Beziehung neben manchem Demüthigenden nicht wenig Belebendes und Erhebendes vor Augen: auch wir haben unſere frommen, reformatoriſchen Fürſten, unſere ritterlichen Vorfechter und ſtandhaften Bekenner des Evangeliums, unſere erleuchteten, vielwirkenden Theologen, unſere treuen evangeliſchen Blutzeugen, unſere tiefgegründeten und echten chriſtlichen Charaktere in allen Ständen und

Geſchlechtern des Volkes gehabt, ſo daß es Keinem, weß Standes, Alters und Geſchlechtes er ſey, wenn er ſich für das religiöſe und kirchliche Leben belehren und auferbauen will, in unſern Geſchichten an guten Exempeln fehlt, die nur um ſo wirkſamer ſind, wenn daneben die, freilich auch vielfach vorkommenden, warnenden Bilder ſtehen.

So danken wir denn dem Herrn Verfaſſer herzlich für ſeine geiſtige Gabe, welche eben ſo werthvoll iſt für Freunde der Landesgeſchichte, wie für Freunde der allgemeinen Geſchichte, eben ſo anziehend für Theologen und Geiſtliche, wie für gebildetere Laien, die an der Entwickelung des kirchlichen und geiſtigen Lebens Antheil nehmen. Der Gelehrte, ja der Gelehrteſte wird aus dem Buche ſehr viel lernen können, weil es ein Reſultat der gründlichſten, durch Jahrzehente fortgeführten Forſchungen iſt, nicht bloß aus gedruckten Büchern, ſondern aus zahlreichen, in Archiven und Bibliotheken vergrabenen Urkunden und Manuſcripten, nicht vom Tage für den Tag geboren, ſondern mit jener Treue und Ausdauer gepflegt, welche vor keiner Schwierigkeit zurückweicht und auch das Geringſte, Entlegenſte und Unſcheinbarſte ſorgſam beachtet, weil es einen bedeutſamen Zug im großen Ganzen zu bilden geeignet ſeyn kann. Nicht minder wird auch der nichtgelehrte, aber gebildete Kirchengenoſſe die Schrift mit Theilnahme leſen, weil ſich die überaus reiche Maſſe des Einzelnen unter der geſchickten Hand des Verfaſſers zu einem wohlgegliederten Ganzen geſtaltet hat, dem der Staub der Bibliotheken und Archive nicht mehr anhaftet, die Darſtellung aber überall, unter entſprechender Einflechtung charakteriſtiſcher Ausſprüche und Stellen, eben ſo klar und fließend, als bündig und ſcharf bezeichnend iſt. Alle aber werden ſich erfreuen an dem ſittlich ernſten, chriſtlich milden und billigen Sinne des Verfaſſers, der auch der entgegenſtehenden Ueberzeugung Gerechtigkeit widerfahren läßt und, indem er ſich an das: facta loquuntur hält, kein Urtheil oder Wort ausſpricht, welches zurückſtoßen oder verletzen könnte.

Gerne hätten wir einzelne Stellen aus dem ſchönen Buche mitgetheilt, die uns beſonders angezogen haben, z. B. Manches aus der Geſchichte der beiden Landesuniverſitäten und der durch Reuchlin und Melanchthon berühmten Schule zu Pforzheim; die Schilderung des kirchlichen Verhaltens der Ritterſchaft, namentlich des Götz von Berlichingen und beſonders des trefflichen Hans Landſchad von Neckarſteinach; die Erzählung von dem evangeliſchen Märtyrer Johann Heuglin zu Serantingen am Bodenſee; mehrere charakteriſtiſche Züge aus dem Bauernkrieg in unſern Gegenden und noch manches Andere; allein der Raum dieſer Blätter und das Verhältniß zu den früheren Anzeigen will es nicht geſtatten.

Nur Eines ſey noch zu bemerken erlaubt. Der Verf. gibt in der vorliegenden Schrift, wiewohl ſie auch für ſich ein Ganzes bildet, nur die Geſchichte des Proteſtantismus in den badiſchen Landen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Der weitere Verfolg bis auf unſere Tage iſt ausgearbeitet und ich ſelbſt habe das vollſtändige, rein geſchriebene Manuſcript in Händen gehabt. Indeß will der Verf. die Bekanntmachung des zweiten Bandes abhängig machen von der Theilnahme, welche der erſte findet. Es iſt ſchon niederſchlagend, daß in dieſer Beziehung ein Bedenken obwalten muß. Aber nun, nachdem das gründliche und anziehende Buch ſelbſt vorliegt und ſich als ein ſolches ausgewieſen hat, welches von jedem gebildeten Laien geleſen werden kann, vornehmlich aber in der Bibliothek jedes evangeliſchen Pfarrhauſes in unſerem Lande zu finden ſeyn ſollte, wäre es wahrhaft betrübt, ja — man geſtatte das Wort! — ſchmachvoll, wenn der mit gleicher Sorgfalt ausgearbeitete zweite Theil wegen Mangels an Theilnahme im Pulte des Verfaſſers liegen bleiben ſollte. Hoffen wir zur Ehre unſerer Landeskirche zuverſichtlich das Gegentheil!

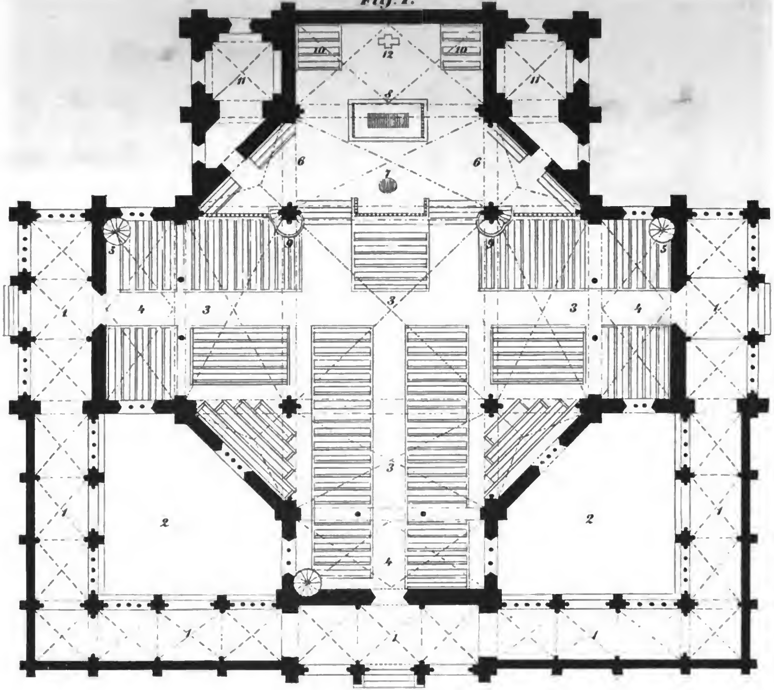
# Kirchliches.

Digitized by Google

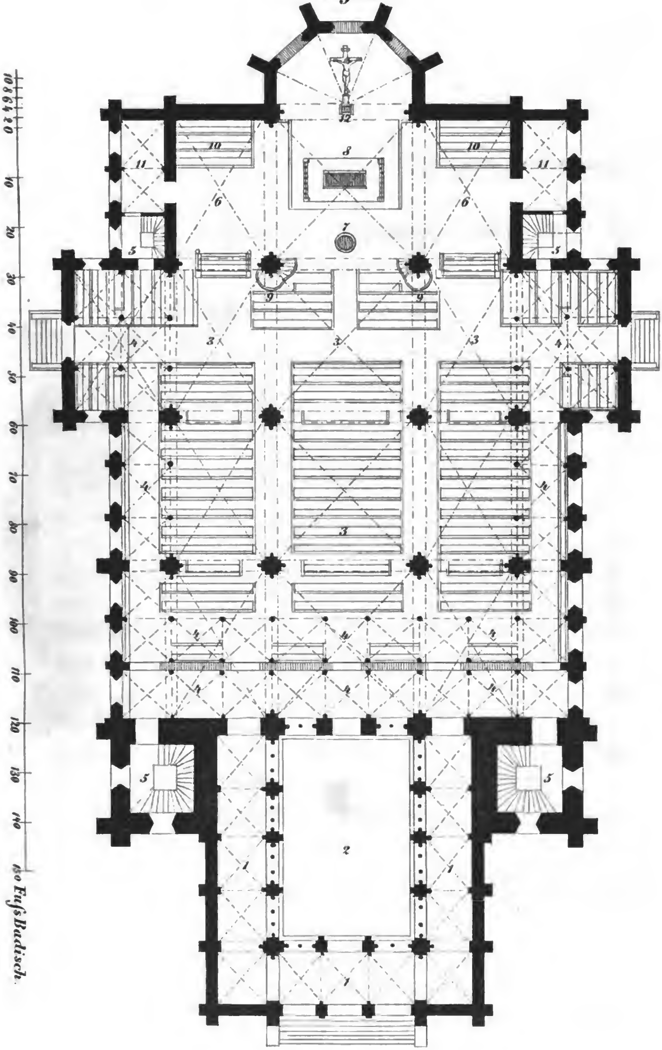
Digitized by Google

1200 Sitzplätze

Fig. I.



1300 Sitzplätze.
**Fig. II.**



# Gedanken über evangeliſchen Kirchenbau.

Von
dem Architekten, Profeſſor Eiſenlohr
in Karlsruhe.

## Vorwort.

Die Aufzeichnung der nachfolgenden Betrachtungen meines lieben Freundes, des Herrn Prof. Eiſenlohr, iſt, nachdem ich denſelben mehrfach gebeten, uns ſeine Gedanken über evangeliſchen Kirchenbau für die Studien mitzutheilen, zunächſt dadurch veranlaßt worden, daß de Wette demſelben ſeine kleine gehaltreiche und anregende Schrift: Gedanken über Malerei und Baukunſt beſonders in kirchlicher Beziehung (Berlin 1846) — zuſandte und ihn hiermit beſtimmte, ſeine eigenen Anſichten genauer zu fixiren. Deßhalb wird auch im Verfolg dieſer Blätter mehrfach auf Aeußerungen des genannten basler Freundes Rückſicht genommen. Indeß iſt die Gedankenentwickelung Eiſenlohr's eine durchaus ſelbſtändige, auch von de Wette in weſentlichen Puncten abweichende, und man wird hier finden, was nur ein Architekt geben konnte, einen in den Grundzügen ausgeführten Plan zu einer angemeſſenen Conſtruction evangeliſcher Kirchen. Der Aufſatz iſt ſchon ſeit Jahresfriſt in meinen Händen und mußte wegen Ueberfülle anderweitigen, meiſt früher eingegangenen, Materials zu meinem Bedauern ſo lange liegen bleiben. Unterdeſſen ſind in der nächſten Umgebung des Ver-

faſſers zwei Schriften erſchienen, welche von verſchiedenen Seiten her in daſſelbe Gebiet eingreifen, zuerſt das geiſtvolle, lebensfriſche Buch vom Ober=Baudirector Hübſch: Die Architektur und ihr Verhältniß zur heutigen Malerei und Sculptur, Stuttgart 1847 — und ſodann die treffliche Unterſuchung ꝛc. über den ſalomoniſchen Tempel mit Berückſichtigung ſeines Verhältniſſes zur heil. Architektur überhaupt vom Ober=Kirchenrath D. Bähr, Karlsruhe 1848. Das letztere Werk beſchäftigt ſich in ſeinem Schlußabſchnitt auch mit der Geſtaltung des älteſten chriſtlichen Kirchenbaues gegenüber der heiligen Architektur des Heidenthums und Judenthums, und entwickelt eben ſo gründlich, als ſchön und anſchaulich, wie die Form des chriſtlichen Kirchengebäudes in ſeinen früheſten Anfängen weſentlich daraus hervorgegangen iſt, daß es die Beſtimmung hatte, nicht ſowohl, wie der ſalomoniſche Tempel, eine Wohnung Gottes, als vielmehr ein Haus der Gemeinde zu ſeyn, und daß dieſe hierbei wieder aufgefaßt wurde als der wohl gegliederte, aber doch in einem gemeinſamen Mittelpuncte, dem Sacramente des Altars (der Communio), ſich einigende Leib Chriſti. Wäre der Aufſatz Eiſenlohr's ſpäter erſchienen, ſo würde wohl eine entſprechende Berückſichtigung der genannten Schriften darin nicht gefehlt haben. Da nun aber hier eine ſolche Berückſichtigung nicht möglich war, ſo wünſchen wir um ſo lebhafter, daß dieſe Leiſtungen von anderer Seite her in unſern Studien gewürdigt werden mögen; und ich will namentlich hiermit meinen verehrten Freund, Ober=Hofprediger von Grüneiſen, öffentlich gebeten haben, ſowohl ſein Urtheil über die genannten Schriften abzugeben, als auch ſein ſchon vorläufig gegebenes Verſprechen zu erfüllen, und uns, vielleicht mit Beziehung auf dieſelben und wohl auch auf den hier folgenden Aufſatz, ſeine Gedanken über evangeliſchen Kirchenbau mitzutheilen. Einſtweilen ſey es mir als chriſtlichem Theologen vergönnt, meine herzliche Freude darüber auszudrücken, daß dieſer wichtige Gegenſtand auf eine ſo

kräftige Weiſe angeregt worden, und auch das wolle man mir nicht verargen, wenn ich mich noch beſonders menſchlich und patriotiſch darüber freue, daß dieſe Anregung von drei ſehr werthen Freunden und ſpeciellen Landesgenoſſen ausgegangen iſt.

Heidelberg um Weihnachten 1847.

Ullmann.

---

Ohne Zweifel ſind viele evangeliſche Chriſten darin einverſtanden, daß man ſeit der Reformation in der Ausſcheidung des Kunſtelementes aus unſerer Kirche ebenſo zu weit gegangen iſt, wie früher eine zu üppige Ueberwucherung und Ausartung deſſelben innerhalb des Katholicismus ſtattgefunden hat. Darüber gibt uns Herr D. de Wette in ſeinen Gedanken über Malerei und Baukunſt ſehr dankenswerthe Bemerkungen und für die Weiterförderung der Sache treffliche Rathſchläge.

Es kann nicht anders ſeyn, als daß das, was in der menſchlichen Natur, ſo wie in der Natur der Sache liegt, zur gehörigen Zeit auch zu ſeinem Rechte komme, und die Hemmniſſe, die ſich ihm etwa im Laufe der Geſchichte entgegengeſtellt haben, wieder überwinde. So wie der Menſch von Gott geſchaffen iſt, ſo ſoll er auch in der Ganzheit ſeines Weſens, mit all ſeinen Kräften und Gaben ſeinen Schöpfer preiſen und verherrlichen. Solche Verherrlichung aber kann auch durch die bildende Kunſt vollzogen werden, nur in einer andern Form der Sprache, als der gewöhnlichen. Oder iſt nicht ein, aus tiefem Sinne geborener, mittelalterlicher Dom, ein ſtraßburger oder freiburger Münſter, wie ein großes, erhabenes Gebet, ein verſteinertes Wort — und kann dasjenige, was ſie ausſprechen, auf eine andere Weiſe, etwa in Worten eben ſo mächtig und ergreifend wieder geſagt werden? Unmöglich! — Hier iſt zugleich der fromme Aufſchwung des ganzen Inneren — und zwar nicht etwa bloß des einen Baumeiſters, ſondern einer ganzen Geſammtheit von Indi-

viduen, einer Zeit — in Einem Werk fixirt, concentrirt und zur momentan und mächtig wirkenden Anſchauung gebracht. Die Steine dieſer Dome ſind zum lebendigen Wort geworden und darum das Ganze zum Kunſtwerk, ein wahrhaftes Symbol des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, ein Symbol der chriſtlichen Kirche überhaupt und der gläubigen Gemeinde.

Daß dieß Alles auch zur geiſtigen, idealen Seite der Aufgabe des evangeliſchen Kirchenbaues gehöre, wird wohl nicht beſtritten werden; ja man verzeiht es ſogar einem Architekten nicht ſo leicht, wenn er in Löſung derſelben nicht glücklich war.

Iſt denn aber unſere evangeliſche Kirche den Baumeiſtern auch entgegengekommen, hat ſie ihnen dabei in die Hände gearbeitet und iſt dieſes Kunſtelement im evangeliſchen Kirchengebäude den leitenden Behörden, den Gemeinden ſo recht zum Bewußtſeyn gekommen und von ihnen recht ernſtlich gefordert worden? Man muß wohl geſtehen, daß den Baumeiſtern allein die Schuld nicht beigemeſſen werden kann, wenn wir noch keinen evangeliſchen Kirchenbau im angedeuteten Sinne haben; und gewiß iſt, daß ſie allein ihn nicht zu Stande bringen werden, weil auch der glaubensvolle, von ſeiner Aufgabe lebendig begeiſterte Baumeiſter mit ſeiner Begeiſterung allein, ohne poſitive Förderung von außen, zu einem realen Ziele nicht gelangen kann.

Muß man aber das Kunſtelement im evangeliſchen Kirchengebäude nicht nur einräumen, ſondern ernſtlich wollen und fordern, ſo kann man den Schweſterkünſten der Architektur die Pforten der Kirche nicht verſchließen. Fürs erſte ſchon darum nicht, weil die Architektur erſt im Vereine mit dieſen ihren höchſten und vollſtändigſten Ausdruck, ihre vollſte Wirkung erreicht. Dann aber ſoll doch in dem Reiche Gottes der ganze Menſch mit all ſeinen ihm von Gott verliehenen Gaben und Kräften zur reichſten und herrlichſten Entfaltung gelangen; inſofern nun eine irdiſche Verwirklichung

dieſes Reiches erſtrebt wird, muß auch die bildende Kunſt ihre Stellung in demſelben erhalten, und da die Kirche auf dieſe Verwirklichung des Gottesreiches abzielt, darf ſie auch das nicht von ſich ausſchließen, was, wie die geſammte Kunſt, zum irdiſch menſchlichen, vollſtändigen Ausdruck des Göttlichen, zum Preiſe und zur Verherrlichung Gottes hienieden dient oder dazu zu dienen fähig iſt. Ja eine recht glaubensfrohe, von friſchem Leben durchdrungene, von Preis und Dank gegen Gott erfüllte Kirche wird die Kunſt zum Ausdruck des in ihr lebenden heiligen Geiſtes fordern und gar nicht entbehren können. Wo dieſer Geiſt innerlich thätig iſt, da ringt er auch nach einem Ausdruck, da geſtaltet ſich auch ein Leib zur Seele in einer beſtimmten Form. Das wird dann aber eine heilige Form, eine heilige Kunſt, — keine todte, ſondern Geiſt und Leben athmende Kunſt, — nur ſo viel Form, als zum Ausdruck gerade nothwendig, — eine durchaus vergeiſtigte Form.

Hat denn nicht ſchon in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten dieſer Geiſt die abſterbende claſſiſche Kunſt noch einmal mit einem friſchen verjüngenden Hauch durchweht und ſich gleichſam noch das Gewand eines Dahinſcheidenden geborgt und angepaßt, bis er, in den jungen Völkern neu und anders erwachend, eine mehr eigenthümliche und herrlichere Geſtalt hervortrieb? Hat nicht dieſer Geiſt in ſeinem reformatoriſchen Aufleben in der evangeliſchen Kirche wenigſtens nach einer Seite hin, in einer anderen Kunſtform, im heiligen Liede und im Choral, ſich wiederum herrlich geoffenbart? Warum ſollte dieß nicht auch im Bereiche der bildenden Kunſt noch geſchehen können?

Ja laſſet nur erſt die Kirche und die Gemeinden zu neuem, recht glaubensfreudigem Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gelangen und eine nach allen Seiten hin ungehemmte Entwickelung auch des Cultus eintreten: ſo werden wir auch evangeliſche Kirchen als wahre Kunſtwerke, überhaupt aber eine chriſtliche evangeliſche Kunſt erhalten; denn alsdann

werden auch die Künſtler allgemeiner von jenem Geiſte ergriffen werden, und gerne, um mit de Wette zu ſprechen, „unter den Einfluß des proteſtantiſchen Geiſtes ſich ſtellen.“ —

Daß aber Architektur, Malerei und Bildhauerei nur alsdann wahrhaft gedeihen können, wenn von ihnen die Löſung ihrer höchſten Aufgaben, die der religiöſen und kirchlichen Kunſt, verlangt wird, iſt wohl nicht zu bezweifeln. Zwar bieten die Geſchichte und das Leben dieſen Künſten einen reichhaltigen Stoff, eine unermeßliche Menge Aufgaben zur Löſung dar; aber die höchſten Gegenſtände der künſtleriſchen Darſtellung bleiben doch immer die religiöſen, alſo für ein chriſtliches Volk die chriſtlichen. Und wie das Chriſtenthum die Macht hat, das ganze Leben zu heiligen und zu verklären, ſo geht von ihm eine heiligende und verklärende Wirkung auch auf die Kunſt aus; ſie wird ſelbſt zur heiligen und, weil das Chriſtenthum ſich in der Kirche verkörpert, zur kirchlichen Kunſt, und dieſe kirchliche Kunſt verbreitet dann wieder ihre erleuchtenden Strahlen über das ganze große Gebiet der Kunſt überhaupt und bewahrt dieſe vor Verweltlichung, vor dem Verfall ins Fleiſchliche.

Können wir uns kein gedeihliches Leben mehr ohne lebendiges Chriſtenthum denken, ſo auch keine wahrhaft gedeihende Kunſt ohne eine kirchliche Kunſt. Bei einem wirklich chriſtlichen Volke kann doch wohl z. B. keine Hiſtorienmalerei beſtehen ohne evangeliſche Geſchichtsmalerei und dieſe wiederum nicht in friſchem Leben, ohne in der Kirche ihre höchſte Aufgabe zu löſen. Ohne Zweifel gilt das Geſagte auch von der Architektur. Man klagt mit Recht über das Principloſe dieſer Kunſt in unſern Tagen, denn ſie erſcheint in der That ohne harmoniſche Einheit, ein buntes Gemiſche der verſchiedenſten Style. Man laſſe aber nur einmal im Bereiche des Geiſtes dasjenige allgemeine Princip wieder zur rechten Herrſchaft gelangen, welches dieſe Herrſchaft allein haben kann und ſoll, das Princip des lebendigen chriſtlichen Glaubens: ſo wird ein daraus entſtehender

chriſtlicher und evangeliſcher Kirchenbau auch für die Geſammtarchitektur ein allgemeines Bauprincip aufſtellen, welches zuverläſſig den Grund zur erwünſchten harmoniſchen Einheit legen wird. In einem ſolchen Kirchenbau fände die Architektur den Centralpunct ihrer Geſammtaufgabe im Leben, den Grundzug ihrer ganzen Phyſiognomie, die Leuchte, welche über alles Andere ihren verklärenden Schein ausgöſſe.

Die Welt und das Leben fallen auseinander in Ermangelung des lebendigen Glaubens; die Architektur iſt zerriſſen worden und auseinander gefallen durch den nämlichen Mangel. Auf dem Grunde des Glaubens dagegen wird die Gemeinde erbaut und er iſt auch der geiſtige Grundſtein des evangeliſchen Kirchengebäudes.

---

Die Aufgabe, welche dem evangeliſchen Kirchenbau geſtellt iſt, zerfällt, wie bei jedem andern Bauwerke, in zwei Theile, welche jedoch beide in der Beſtimmung des Gebäudes, innig mit einander verwoben, wurzeln: es ſind dieß die Forderungen des äußern Bedürfniſſes, der reale Boden, und die Forderungen des Geiſtes, die ideale und äſthetiſche Seite. Beide Forderungen müſſen gleichmäßig erfüllt werden und beide müſſen ſich daher gegenſeitig bedingen und begrenzen. Keine Seite darf auf Koſten der andern, wenn auch ein (freilich gar oft nur ſcheinbarer) Widerſtreit derſelben beſtehen ſollte, allzu ſehr hervorgehoben werden.

Die erſteren, äußeren Forderungen concentriren ſich hauptſächlich in folgenden Puncten:

1) ein gutes Sehen zum Altar und zur Kanzel;

2) ein gutes Hören der Predigt und des Gebetes;

3) eine Grundform, welche keine beſonderen techniſchen Schwierigkeiten durch den ganzen Bau erzeugt, alſo z. B. ihre Stützpuncte nicht allzu weit auseinander rückt, weil ſonſt die Ueberdeckung ungemein erſchwert und des innern Raumverhältniſſes wegen der ganze Bau in allzu bedeutende Höhe

getrieben wird, woraus wieder ſtärkere Mauern und Widerlagen und aus Allem weit größere Koſten hervorgehen;

4) eine ſolche Grundform, welche mit einem verhältnißmäßig geringen Aufwand an Material dennoch große Feſtigkeit und ſtarke Widerlager darbietet, indem man bei einem wahrhaft monumentalen Kirchenbau, von dem hier allein die Rede iſt, auch auf eine Einwölbung abheben muß.

Ueber dieſe und andere Forderungen kann man nicht hinaus, wenn von einer in der Wirklichkeit anwendbaren, wie man ſagt, „praktiſchen Form" die Rede ſeyn ſoll. Die von de Wette vorgeſchlagenen kreisrunden oder elliptiſchen Formen wären ſchon in akuſtiſcher Hinſicht äußerſt bedenkliche, in dieſen techniſchen Beziehungen aber ſehr ungünſtige Formen.

Was aber die idealen und äſthetiſchen Forderungen betrifft, ſo wurden dafür ſchon oben einige allgemeine Andeutungen gegeben. Damit die evangeliſche Kirche eine chriſtliche ſey, muß der ganze Aus- und Eindruck des Gebäudes auch dem Geiſte des Chriſtenthums durchaus entſprechen. Die tiefgreifenden Wirkungen, die neugeſtaltende, wiedergebärende Kraft des evangeliſchen Glaubens, kurz der ganze neue Zuſtand und die Verfaſſung des chriſtlichen Gemüthes und der chriſtlichen Gemeinſchaft müſſen ſich, ſo zu ſagen, in der chriſtlichen Kirche widerſpiegeln. Sie ſoll eine das Gemüth möglichſt tief ergreifende Wirkung hervorbringen, jenen ſtillen Gottesfrieden, jene Ruhe, jenen heiligen Ernſt über die in ihr verſammelte gläubige Gemeinde ausgießen, welcher ſchon in ihrem Herzen wohnt; es ſollen durch das Gebäude die nämlichen Saiten angeſchlagen werden, welche die Harmonie des chriſtlichen Geiſtes bilden, ſo daß beides, inneres Leben und äußerer Bau, harmoniſch zuſammenklingt.

Die Kirche ſoll uns ein Bild, einen Ausdruck der chriſtlichen Gemeinde geben, ebenſo in ihrer Unterſchiedenheit von Anderem nach außen, als in ihrer lebendigen Zuſammengehörigkeit nach innen. Wie ſich die Gemeinde in einem gewiſſen Gegenſatz gegen die Welt befindet, ſo muß auch die

Kirche bei der Gemeinde das Gefühl der Abgeſchiedenheit von der Außenwelt erwecken, was hauptſächlich durch ihren ungewöhnlichen, von allen andern Gebäuden durchaus verſchiedenen Eindruck, wie auch dadurch bewirkt wird, daß man nicht durch die Fenſter auf die Straße oder andere Gebäude ꝛc. ſehen kann. Vornehmlich aber ſoll die Kirche die Gemeinde ſo recht in ein Ganzes zuſammenfaſſen und in ihr das Bewußtſeyn eines einheitlichen Ganzen, als Eines Leibes, hervorrufen, was vorzugsweiſe dadurch geſchehen wird, daß nicht nur die Gemeinde ſich ſelbſt überſchauen, ſondern auch ihre eigene Gliederung an ſich wahrnehmen kann, etwa durch beſondere Plätze für ihre Aelteſten, Vorſteher, Armenpfleger u. ſ. w.

Nicht minder ſoll die Kirche ein Ausdruck des wahrhaft chriſtlichen Bewußtſeyns und Geiſtes ſeyn. Wie eine chriſtliche Gemeinde mit bußfertigem Herzen ſich dem Herrn naht, ſodann aber auch durch den Troſt der Erlöſung zum Gefühl ihrer hohen Würde emporgerichtet wird: gleicherweiſe ſoll die Kirche einerſeits jenes demüthigende Gefühl, das zerſchlagene Herz der Gemeinde durch ihren großen, mächtigen, niederbeugenden Eindruck, andererſeits aber zugleich jenes aufrichtende Gefühl durch ihre erhebende Wirkung hervorbringen und unterſtützen; ja die chriſtliche Freudigkeit, der Jubelgeſang der erlöſten Seele werden in dem freudigen, kühnen, nicht durch unbewältigte Maſſe gehemmten Aufwachſen des Baues, in ſeinen leichten, die Bruſt erweiternden Räumen ihren völlig entſprechenden Ausdruck finden.

Wie ferner die Gemeinde weder hienieden, noch in ſich ſelbſt ihre Vollendung findet, ſondern ihren hoffenden Blick in die Zukunft, ins Jenſeits richtet, in die Vollendung des Reiches Gottes, wo Chriſtus, das Haupt der Gemeinde, in ſeiner Verherrlichung herrſcht und König iſt: ebenſo darf auch die evangeliſche Kirche nicht ihren Abſchluß darin finden, daß ſie die Gemeinde allein umſchließt und gleichſam in ſich ſelbſt abſchließt; ſie ſoll vielmehr den Blick der Gemeinde

ins Zukünftige durch einen ihr gegenüberliegenden vertieften Raum bezeichnen, in welchem Chriſtus, ihr Haupt, in ſeiner Verherrlichung (etwa im Verein mit ſeinen Apoſteln) in angemeſſener Höhe dargeſtellt iſt, damit die Kirche ein Bild des Reiches Chriſti werde. In dieſen vertieften Raum, der Gemeinde gegenüber, gehört der Altar und etwa vor ihn der Taufſtein, als diejenigen Orte, von denen die Gnadengaben des Herrn geſpendet und verwaltet werden. Und wie die Gemeinde hinter dem Altar auf der abſchließenden Wand in der Höhe den verherrlichten Chriſtus erblickt, ſo möchte weiter unten der in tiefer Schmach und im ſchmerzlichſten Leiden ans Kreuz geheftete Heiland der Gemeinde dargeſtellt werden, damit ſie ſtets an das Leiden und Sterben ihres Erlöſers und an die chriſtliche Wahrheit erinnert werde, daß es überhaupt durchs Leiden zur Verherrlichung gehe, und damit ihr dieß an ihrem eigenen Haupte im vollſten Maße recht anſchaulich werde. Der hoffende, ja ſehnſüchtige Blick der Gemeinde in das himmliſche Reich findet auch noch ſeinen Ausdruck einerſeits in dem, man möchte ſagen, ſehnſuchtsvollen Aufſtreben des ganzen Baues, welches ſich theils in ſeinem ganzen Raumverhältniß, theils in ſeiner Architektur verwirklicht, andererſeits in dem Vorwärtsſtreben des innern Bildes der Kirche nach jenem Ziele, wo eben Chriſtus dargeſtellt iſt.

Wird nach dem evangeliſchen Glauben die Gemeinde, der Inbegriff aller gläubigen Chriſten, als das prieſterliche Geſchlecht, als das Volk des Eigenthums betrachtet, ſo erſcheint der große Raum der evangeliſchen Kirche, in welchem ſich die Gemeinde verſammelt, dieſer Idee nach und im Vergleich mit der katholiſchen Kirche als Ein großer Chor; es fällt alſo bei der evangeliſchen Kirche nicht der Chor, ſondern vielmehr der für die Laien beſtimmte Raum hinweg und die ganze Gemeinde rückt, ſo zu ſagen, vorwärts in den Chor. Die ganze Kirche wird alſo in dieſem Sinne zu einem großen Chor mit neu zu entwickelnder Geſtaltung, in welcher nach

Obigem die beiden Hauptglieder, „Raum der Gemeinde” und, ihr zugewendet, „Raum der Sacramente,” zugleich Symbol des zukünftigen Reiches und der Hoffnung der Gemeinde, enthalten wären. — Hiernach ſteigert ſich eigentlich die Idee der evangeliſchen Kirche höher hinauf und gewiß iſt, daß, wenn ihr Bau zu einer wirklichen geſchichtlichen Entwickelung gelangen ſoll, kein Herabſteigen der Idee gegenüber dem katholiſchen Kirchengebäude ſtattfinden darf. Wenn der evangeliſche Glaube das Erhabenſte umfaßt, was in des Menſchen Herz kommen kann, ſo iſt damit auch die Forderung an die evangeliſche Kirche geſtellt, den Ausdruck des Erhabenen im höchſt möglichen Maße in ſich zur Anſchauung zu bringen.

Dieſe idealen Forderungen an eine chriſtlich-evangeliſche Kirche ſind ſo ſtreng, daß mit ihnen die Möglichkeit einer ſolchen ſteht oder fällt; ja ſie ſind mindeſtens eben ſo unabweislich wie jene Forderungen des äußern Bedürfniſſes: ſo zwar, daß es z. B. beſſer wäre, der zwölfte Theil der Kirchgänger ſähe bei gefüllter Kirche nicht gut zur Kanzel, die ganze Gemeinde aber befände ſich in einem ſolchen wahrhaft chriſtlichen Gottestempel, als wenn Alle gut zur Kanzel ſähen, das Ganze aber wäre am Ende zu einem großen Hörſaal oder gar Menſchenmagazin herabgekommen. Womit jedoch freilich auch nicht geſagt ſeyn will, daß jenes Verhältniß nothwendig eintreten müſſe, ſondern nur, daß der Baumeiſter möglichſt gut und im richtigen Verhältniß alle Forderungen zu erfüllen und gegenſeitig abzuwägen habe.

Man ſieht wohl, daß die nämlichen oben dargelegten idealen Forderungen an die evangeliſche Kirche zugleich Forderungen an den Cultus ſind, indem dieſer ja auch der Ausdruck oder die Darſtellung des ganzen innern chriſtlichen Lebens ſeyn ſoll, ſo daß Kirche und Cultus das Nämliche ausſprechen und zu Einem Ziele zuſammenwirken. Daß aber der Cultus unſerer evangeliſchen Kirche einer weitern Entwickelung bedürfe, da er zu wenig umfaſſend erſcheint und

beinahe Alles nur auf das eine kleine ſonntägliche Thema der Predigt ſich bezieht, wird von vielen Seiten anerkannt. Es muß daher bei dem Entwurfe einer evangeliſchen Kirche auf eine weitere Ausbildung des Cultus abgeſehen werden. Man könnte hierbei nun leicht auf den Gedanken kommen, daß zuerſt die Forderungen des Cultus genauer feſtgeſtellt werden müßten, ehe man an eine Geſtaltung des evangeliſchen Kirchenbaues denken könne. So wünſchenswerth indeß dieſes auch wäre, ſo reducirt ſich doch die Sache zuletzt nur auf wenige Hauptpuncte, die auf den Bau entſcheidend einwirken, hauptſächlich nämlich die Verwaltung der Sacramente und die Predigt. Iſt man mit der Anordnung und Stellung des Altars, Taufſteins und der Kanzel im Reinen, ſo kann ſich der Cultus ungehindert durch den Bau weiter ins Einzelne entwickeln.

Da im Obigen dem Altar und Taufſtein ein beſonderer freier Raum der Gemeinde gegenüber zugewieſen worden iſt, ſo bleibt noch die Stellung der Kanzel zu erörtern. Es iſt natürlich, ja nothwendig, daß in dem andern Raum, welcher der Gemeinde zur Verſammlung dient, auch das Wort derſelben verkündigt und ausgelegt werde, damit der Geiſtliche ganz nahe zu ſeiner Gemeinde, zu der er ſpricht, komme, damit der Hirte bei ſeiner Heerde ſein und ſeine Worte deſto leichter gehört, er ſelbſt beſſer geſehen werde. Die ſo häufige Einrichtung, daß die Kanzel in größerer Entfernung von der Gemeinde und in bedeutender Höhe ſich befindet, indem dann meiſt noch der Altar zwiſchen beide hineingezwängt iſt — eine Stellung, vermöge deren dann die Perſon des Geiſtlichen wohl auch als das Allerwichtigſte in der ganzen Kirche erſcheint — macht eben dieſe Einrichtung ganz und gar unpaſſend und verwerflich. Nein, der Geiſtliche gehört ganz nahe zu ſeiner Gemeinde, und wenn man ihn von der Kanzel gut verſteht und daſelbſt leicht ſieht, ſo iſt keine weitere Anforderung an die Kanzel zu machen, weil ſie in dieſem Fall

immer ſchon einen in die Augen fallenden Gegenſtand bilden und niemals als zu untergeordnet erſcheinen wird.

Auf die ganze Hauptanordnung der Kirche könnte es kaum einen Einfluß haben, ob eine oder zwei Kanzeln erforderlich ſind (wie an manchen Orten der Fall ſeyn ſoll). Die eine derſelben wäre ausſchließlich zur Predigt, die andere zur Vorleſung bibliſcher Abſchnitte beſtimmt, und daraus würde dann eine Einrichtung folgen, die, wie wir ſie ſchon in den älteſten Kirchen, z. B. in der Baſilika St. Clemens zu Rom, finden, auch jetzt noch empfehlenswerth ſcheint, weil die verſchiedenen Beſtandtheile und die Gliederung des Cultus auch äußerlich recht bemerkbar gemacht und gerade in dem evangeliſchen Cultus in Bezug auf Predigt, Leſen und Auslegen der heiligen Schrift hervorgehoben werden ſollten, indem ja unſere Kirche hierauf ein beſonderes Gewicht legt und immer legen wird.

Bei der Stellung, die wir dem Altare geben, hat es wohl kaum einen Nachtheil, wenn der Geiſtliche hier, wo er die meiſt bekannten Gebete hält und wo alles Declamatoriſche und Rhetoriſche hinwegfällt, von der Gemeinde in größerer Entfernung ſich befindet. Dagegen gewährt jene Stellung den großen Vortheil, daß während der in unſerer Kirche ſo feierlichen Austheilung des heiligen Abendmahles die paarweiſe hinzutretende Gemeinde einen angemeſſenen Raum findet, in welchem ſie ungehindert ihren Umgang halten kann.

Kleinere Kirchen bieten natürlich weit geringere Schwierigkeiten zur Herſtellung einer entſprechenden Grundform, indem man hier ſchon mit dem einfachen, wenig länglichen Viereck, jedoch mit bemerkbarer Abſcheidung jenes Sacramentenraumes vollkommen ausreichen kann. Kirchen dagegen für eine größere Zahl Sitzplätze (etwa ſchon bei 800) erfordern nicht nur eine andere Grundform, ſondern es laſſen ſich auch nicht wohl die Emporen umgehen; denn je mehr Kirchgänger, deſto mehr muß man darauf ausgehen, dieſelben zu concentriren, weil man über eine gewiſſe Entfernung von der

Kanzel mit den Sitzplätzen nicht hinausgehen darf, wenn noch für das Verſtandenwerden des Predigers gehörig geſorgt werden ſoll. Auch können Emporbühnen (nur nie mehr als Eine) ohne beſondere architektoniſche Schwierigkeiten angeordnet werden.

Um nun möglichſt viele Sitzplätze der Kanzel nahe zu bringen, entſteht die Anforderung einer Raumerweiterung zunächſt der Kanzel, dagegen aus oben angeführten techniſchen und äſthetiſchen Gründen die Anforderung keiner zu weiten Auseinanderrückung der Stützpuncte. Dieſer Widerſpruch kann nur dadurch gelöſt werden, daß man einzelne Stützpuncte ſtehen läßt, dagegen die Umfangswände zu beiden Seiten der Kanzeln (ſiehe die beigegebenen Figuren), ſo wie denſelben gegenüber auf gewiſſe Entfernungen hinausrückt, wodurch ein großer, weiter Raum ohne conſtructive Schwierigkeiten gewonnen werden kann, und eine Art griechiſcher Kreuzform entſteht, die, indem ſie allen oben beſprochenen idealen Forderungen entſpricht, auch architektoniſch weiter entwickelt und verſchieden behandelt werden kann. Die Einwölbung bei beiden Projecten wäre ſo einzurichten, daß bloß ein ſenkrechter Druck auf die freien Stützpuncte wirkte, damit dieſe Pfeiler, welche ohnedieß ſehr weit auseinander ſtehen (40′ und 30′), auf den kleinſten Durchmeſſer ſich bringen ließen. — Dieſes Verfahren ſtünde dann auch ganz im Einklang mit einer bemerkenswerthen Erſcheinung in der Geſchichte der Baukunſt. Wir ſehen nämlich in den aufeinander folgenden Bauſtylen, namentlich in der chriſtlichen mittelalterlichen Architektur gegenüber der antiken, eine große Verminderung der Maſſe im Vergleich zu dem von ihr eingeſchloſſenen Raum, ein Fortſchritt in der Technik, welcher im engſten Zuſammenhang mit den geiſtigen Forderungen des chriſtlichen Kirchenbaues ſteht, wonach ſich die Baukunſt im Verlaufe der Zeit mehr gelichtet, das Materielle einer größern Vergeiſtigung Platz gemacht hat. Dieſe Lichtung der Architektur, dieſe Minderung der Maſſe (welche jedoch nur auf

einen gewiſſen Grad getrieben werden kann), wird im evangeliſchen Kirchenbau ſowohl von realer als idealer Seite gefordert.

Der obere Kreuzesarm, als Raum der Sacramente, iſt durch drei große, hohe Bögen von den drei anderen Kreuzesarmen, dem Raum für die Gemeinde, getrennt und liegt um 2 bis 3 Fuß höher, als der letztere, welcher gegenüber dem Sacramentenraum auch die Orgelbühne enthält.

An die beiden Hauptpfeiler der Vierung des Kreuzes ſind die Kanzeln, noch in den Raum der Gemeinde, geſtellt, mit ihrem Fußboden auf 6 bis 7 Fuß Höhe. Die Bildſäulen der Evangeliſten oder ſämmtliche Apoſtel ließen ſich ſehr paſſend an dieſen Pfeilern oder an alle Pfeiler als „Stützen der Kirche" vertheilt anbringen. Wie günſtig dieſe Formen, beſonders in Fig. I., zur Anlage vieler Sitzplätze in der Nähe der Kanzeln ſind, geht ſchon daraus hervor, daß bei einer Anzahl von 1200 und 1300 Sitzplätzen die hinterſten nur auf 72 Fuß von der Kanzel entfernt werden; ebenſo wird das Sehen zu derſelben nur bei verhältnißmäßig ſehr wenigen Perſonen verhindert ſeyn. Auch in akuſtiſcher Hinſicht wird man gegen dieſe Grundformen an ſich nichts einzuwenden finden. Sie bieten wegen der öftern Widerkehren ihrer Umfangsmauern zugleich eine große Feſtigkeit und ſtarke Widerlagen dar, beſonders bei etwaiger Kuppelbildung über der Vierung des Kreuzes. Die große Mannichfaltigkeit und Abwechſelung in der architektoniſchen Geſtaltung und Entwickelung, welche dieſe Grundformen zulaſſen, macht dieſelben für evangeliſche Kirchen auch darum geeignet, weil ſolche keine Erſtarrung in der Form zeigen dürfen.

Geht dieſe Grundform mit einer gewiſſen Nothwendigkeit aus den realen, wie aus den idealen Forderungen hervor, ſo löſen ſich in ihr auch die ſcheinbaren Widerſprüche in Harmonie auf, was ja eine Grundbedingung jeden Kunſt=

werkes iſt. Auch iſt immerhin die Kreuzesform als eine ſymboliſche für jede chriſtliche Kirche wünſchenswerth.

Thürme laſſen ſich leicht in organiſche Verbindung mit dieſen Formen bringen, ſey es, daß man bei einem ſtehen bliebe oder mehrere anbringen wollte. Als weitere ſehr wünſchenswerthe Zuthat zu evangeliſchen Kirchen aber müſſen kleinere oder größere Vorhallen, ja noch beſſer Vorhöfe, mit bedeckten Hallen umgeben, betrachtet werden, wie ſolche theilweiſe auch bei älteren Baſiliken vorkommen. Die Gemeinde tritt dann nicht ſo unmittelbar aus offener Straße in die Kirche und findet einen vorbereitenden und vermittelnden Uebergang aus dem profanen Leben zur Kirche, indem die geſchloſſenen Rückwände hauptſächlich auch zur Aufnahme von bildlichen Darſtellungen aus dem alten und neuen Teſtament beſtimmt wären. Hier fände die kirchliche Malerei Raum zur Entfaltung und Darſtellung eines zuſammenhängenden Ideenganges, namentlich der Geſammtheit des Erlöſungsplanes, ſo daß das zum Gottesreiche Vorbereitende, das Prophetiſche und auf die Perſon Chriſti Bezügliche in der altteſtamentlichen Geſchichte, in der Vorhalle ſeine Stelle hätte, während in der Kirche ſelbſt, vorzugsweiſe auf den ſich hierzu von ſelbſt darbietenden, mehr geſchloſſenen Rückwänden des Sacramentenraumes nur die wichtigſten Perſonen oder Momente der eigentlichen evangeliſchen Geſchichte darzuſtellen wären.

Mit der Auffindung einer ſolchen Grundform für evangeliſche Kirchen, wie wir ſie als dem ſogenannten griechiſchen Kreuz ähnlich bezeichnet haben, iſt aber noch lange nicht Alles gethan. Die ganze übrige Geſtaltung des Baues, der Geſammtcharakter und Styl ſeiner Architektur iſt nicht minder zur Erreichung der idealen Seite der Aufgabe von größter Wichtigkeit und entſcheidender Bedeutung. Der geiſtige Ausdruck der in dem ganzen Bauprincip gegründeten, in Charakter und Styl ſich darlegenden Form iſt natürlich das unmittelbare Ergebniß der ganzen Organiſation und

des Zuſtandes des ſchaffenden Geiſtes und Gemüthes, eine beſondere Sprachweiſe in beſtimmten Zeitperioden. Hieraus aber leuchtet das Unangemeſſene, das Widerſprechende und Gewaltſame der Anwendung griechiſcher oder römiſcher Architektur zu chriſtlichen Kirchen ein und mit Recht fragt de Wette in ſeiner mehrfach berührten Schrift: „Wie ſtimmt Belial zu Chriſtus?" Seit 300 Jahren bis auf unſere Tage hat man merkwürdiger Weiſe immer wieder aufs Neue unzählige mißlungene Verſuche aufeinander gehäuft, den chriſtlichen Kirchen dieſe Zwangsjacke antiker Formen anzulegen. Doch hat jetzt wohl die große Mehrzahl der deutſchen Architekten die Ueberzeugung gewonnen, daß es bei chriſtlichen Kirchen mit der antiken griechiſchen und römiſchen Architektur eben nicht gehe, und hierdurch haben ſich die Architekten gewiß auch mit dem unbefangenen Volksgefühl mehr in Einklang geſetzt.

Durch ein neu erwachtes zugleich chriſtlich-religiöſes und nationales Bewußtſeyn, beſonders ſeit der Zeit des Befreiungskrieges angeregt, hat man ganz naturgemäß ſeine Blicke in den Kunſtbeſtrebungen wieder mehr auf das urſprünglich Chriſtliche und Nationale gerichtet. Unſere herrlichen Dome haben aber auch wahrlich in ihrem ganzen Ausdruck, in ihrer Geſammterſcheinung etwas ſo entſchieden und allgemein Chriſtliches, daß ihnen bei der Zeitbeſonderheit doch zugleich etwas Ewiges, für alle chriſtliche Zeiten Gültiges anhaftet, und man wird finden, daß ſie nach dieſem ihrem geiſtigen Inhalt und Ausdruck in gar vielen Beziehungen mit den oben auseinander geſetzten geiſtigen Forderungen an die evangeliſche Kirche übereinſtimmen. Der nationale Charakter aber, welcher innig mit jenem chriſtlich-religiöſen Weſen unſerer mittelalterlichen Kirchenarchitektur verſchmolzen iſt, darf als ein ſehr wichtiges Moment gleichfalls nicht außer Acht gelaſſen werden. Denn wenn wir uns auch in keinen geſchichtlichen Streit über Entſtehung dieſer Architektur einlaſſen und annehmen

wollen, ſie ſey in Deutſchland nicht zuerſt ausgeübt oder zu einer gewiſſen Blüthe gebracht worden, ſo kann doch nimmermehr geleugnet werden, daß dieſelbe mit der ganzen Entwickelung unſeres Volkslebens in engſter Verbindung ſteht, mit dem deutſchen Volk aufgewachſen und groß geworden iſt und daß ſein Geiſt ſich in ihr, beſonders in der ſogenannten germaniſchen Periode auf eine eigenthümliche Weiſe verkörpert hat. Habe nun dieſe Architektur da oder dort ihre erſten entſchiedenen Anfänge gemacht, ſie iſt einmal das Eigenthum aller Völker des germaniſirten Europa's geworden, ſo daß wir uns z. B. weder ein franzöſiſches noch ein deutſches Mittelalter ohne dieſe, ihm eigenthümlich angehörige Architektur denken können. Sind nun etwa die geheimen Fäden, welche das geiſtige Volksleben aufeinander folgender Perioden verbinden, ſpurlos verſchwunden?

Nein, dieſe Anziehungskraft des Gleichartigen iſt noch lebendig, und wenn ſie auch eine Zeitlang künſtlich unterdrückt war, ſo macht ſie ſich doch wieder geltend, und es ſteht nicht zu bezweifeln, daß ein mehr oder weniger ſelbſtbewußter Zug des Herzens das deutſche Volk dieſer Architektur, welche es in ſeinen Domen lieb gewonnen hat, entgegenführt. Indeß, wenn auch dieſe mittelalterlichen Kirchen etwas für alle wahrhaft chriſtlichen Zeiten Gültiges in ſich tragen, ſo muß doch zugleich anerkannt werden, daß ihnen, wie allem Menſchenwerk, auch etwas Zeitliches, für andere chriſtliche Zeiten nicht mehr Geeignetes, anhaftet. Es handelt ſich alſo bei der Entwickelung der Architektur für unſere evangeliſchen Kirchen nicht um eine bloße Nachbildung oder gar um eine mechaniſche Nachahmung irgend einer der Perioden mittelalterlicher Architektur, ſondern vielmehr nur um einen geſchichtlichen Boden und Anknüpfungspunct, um eine Wurzel, aus welcher durch einen neuen ſchöpferiſchen Trieb ein neues, in ſich harmoniſches Gewächs hervorkommen ſoll, welches dann freilich ſeine Abſtammung nicht würde verleugnen weder können, noch ſollen. Aber

zugleich muß bemerkt werden, daß dieſer geſchichtliche Anknüpfungspunct nicht ausſchließlich in einer beſtimmten Periode, etwa bloß in der romaniſchen oder germaniſchen, zu ſuchen ſeyn wird, ſondern es ſcheint uns, das Weſen aller dieſer Perioden muß dabei im Auge behalten werden. Wir möchten z. B. die großartige Einfachheit mancher Bildungen in der romaniſchen Periode (welche ſich ja auch allmählich zur Umwandelung ins rein Germaniſche vorbereitet) nicht mit der oft zu üppigen Ueberfüllung in den ſpäteren Werken der germaniſchen vertauſchen, möchten weder das Gelichtete von dieſer aufgeben, noch den Spitzbogen, der übrigens ſchon in der romaniſchen Periode vielfach angewendet worden war, ausſchließen, weil eben der Spitzbogen uns nicht nur als ein Moment der mehr entwickelten chriſtlichen und volksthümlich germaniſchen Architektur erſcheint, ſondern auch wichtige techniſche und, wie wir glauben, akuſtiſche Vortheile vor dem Rundbogen voraus hat.

Die Zahl großer, weſentlich von einander verſchiedener, Bauprincipe hat ihre Grenzen, welche ſich theoretiſch wohl auch beſtimmen laſſen. In der Geſchichte aber haben ſie bereits ihre Verwirklichung gefunden. Dieß wird wohl auch in den geiſtigen Hauptzuſtänden der Menſchheit der Fall ſeyn, unter denen eben der Zuſtand, zu dem das Chriſtenthum hinanführt, der höchſte und vollendetſte, die Verwirklichung des Reiches Gottes, iſt und in dem alle anderen Zuſtände ihren Abſchluß finden. Es wird daher auch kein anderes Bauprincip über das chriſtliche hinausgehen und dieſes bildet gleichfalls den Abſchluß aller übrigen; dafür hat aber auch kein anderes eine ſolche Fülle und einen ſo großen Reichthum der Motive, keines eine gleiche Geſchmeidigkeit und dieſelbe Zahl von Mitteln zur Löſung jeder Aufgabe. Ebenſo, wie das Chriſtenthum in ſehr verſchiedenen Formen ſich zeitlich und äußerlich geſtaltet hat und fortwährend geſtalten wird, ſo wird es auch die chriſtliche Architektur thun, welche das

Chriſtenthum auf ſeine verſchiedenen Stufen begleitet und demgemäß ſich verſchieden modificirt.

Unſere evangeliſche Kirche im Ganzen ſteht ja gegenwärtig auf einem Puncte, wo ſie ſich zu einem neuen Leben zuſammenfaſſen und eine friſche Geſtalt geben will. Dieſem Zuge der Kirche folgt auch ihre Architektur. Sie will eine den tieferen und idealeren Anforderungen des evangeliſchen Chriſtenthums entſprechende Form des Kirchengebäudes aufſuchen, und dieſe Blätter ſollten etwas dazu beitragen, hierzu den Grundſtein zu legen.

Möge Gott durch ſeinen Geiſt das weitere Gedeihen geben, vor Allem aber ſeine Kirche ſegnen, mit friſchem Leben ſie durchſtrömen und ihr auch Baumeiſter erwecken, welche, als ſeine Werkzeuge, zu ſeiner Ehre, zu Chriſti Verherrlichung und zu wahrhafter Erbauung ſeiner Gemeinde das Werk weiter führen!

---

## Erklärung der Grundpläne.

1. Vorhallen und bedeckte Gänge, welche letztere von den Vorhöfen aus beleuchtet werden und geſchloſſene Rückwände zur Aufnahme von Bildern haben.
2. Unbedeckte Vorhöfe.
3. Raum für die Gemeinde.
4. Emporbühnen.
5. Treppen, welche zu denſelben führen.
6. Raum der Sacramente.
7. Taufſtein.
8. Altar.
9. Kanzeln.
10. Sitzbänke für die Kirchengemeindebeamten.
11. Sacriſteien.
12. Crucifix.

# Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ſind erſchienen:

**Neander, Dr. A.,** Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. 4e Auflage. 2r Bd. gr. 8°.

Das vollſtändige Werk, 2 Bände, koſtet 4 Thlr.

Die dieſem Werke beigegebene Karte von H. Kiepert koſtet 1 Thlr.

**Studien und Kritiken,** theologiſche. Das Regiſter hierzu für die 10 Jahrgänge 1838 bis 1847. gr. 8°. 16 Sgr.

Auch iſt noch zu haben:

Das Regiſter für die erſten 10 Jahrgänge 1828 bis 1837. gr. 8°. 15 Sgr.

Ich empfehle dieſe Regiſter zur Completirung.

Von älterem Verlag bringe ich in Erinnerung:

**Drechsler,** die Einheit und Echtheit der Geneſis. gr. 8°. 1 Thlr. 15 Sgr.

**Gieſeler,** die Unruhen in der niederländiſch-reformirten Kirche, während der Jahre 1833 bis 1839. gr. 8°. 1 Thlr. 5 Sgr.

**Hävernick,** Commentar über das Buch Daniel. gr. 8°. 3 Thlr.

**Hartmann,** die enge Verbindung des Alten Teſtamentes mit dem Neuen. gr. 8°. 4 Thlr. 15 Sgr.

**Jacob,** Charakteriſtik Lucians von Samoſata. gr. 8°. 1 Thlr. 5 Sgr.

**Krabbe,** über den Urſprung u. Inhalt der apoſtoliſchen Conſtitutionen des Clemens Romanus. gr. 8°. 1 Thlr. 15 Sgr.

**Reuchlin,** das Chriſtenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche. gr. 8°. 2 Thlr. 10 Sgr.

**Rudelbach,** Hieronymus Savonarola und ſeine Zeit. gr. 8°. 2 Thlr. 11¼ Sgr.

**Schmieder**, Zeugniß von Chriſto in Predigten, gehalten zu Rom und Pforte. gr. 8°. 1 Thlr. 10 Sgr.

**Wiggers**, pragmatiſche Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus. 2 Thle. gr. 8°. 3 Thlr. 15 Sgr.

---

Bei Friedrich und Andreas Perthes in Hamburg und Gotha ſind erſchienen:

**Chowanetz, J.**, die Geſchichte Ungarns von den älteſten Zeiten bis zum Tode Franz I. gr. 8°. geheftet. 1 Thlr. 6 Sgr.

**Diaz**, Bernal del Caſtillo, die Entdeckung und Eroberung von Mexiko, bearbeitet von der Ueberſetzerin des Vaſari. Mit Vorwort von Karl Ritter. 2 Bde. 8°. In elegantem Carton 2 Thlr. 6 Sgr.

**Erbkam, H. W.**, Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten im Zeitalter der Reformation. gr. 8°. geheftet. 2 Thlr. 16 Sgr.

**Schenkel, D.**, die religiöſen Zeitkämpfe in ihrem Zuſammenhange mit dem Weſen der Religion und der religiöſen Geſammtentwickelung des Proteſtantismus in zwanzig Reden beleuchtet. gr. 8. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

**Schlichtegroll, v., Dr. N.**, Abhandlungen über Archivrecht und Archivweſen. gr. 8°. geh. 9 Sgr.

**Sebald, Dr. H. L.**, Wache und bete! Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter. Aus dem Norwegiſchen. 8°. In elegantem Carton mit Silberſchnitt 18 Sgr.

**Umbreit, Dr.**, Neue Poeſien aus dem Alten Teſtament. In elegantem Carton mit Silberſchnitt 1 Thlr.

**Zeitſchrift für die Archive Deutſchlands**, beſorgt von Fr. Tr. Friedemann. 3s Heft (Schluß des 1n Bandes). gr. 8°. geh. 15 Sgr.
I. 1. 2. 3. cplt. 1 Thlr. 15 Sgr.

In Kurzem erſcheinen:

**Neander, Dr. A.**, der heilige Bernhard und ſein Zeitalter. 2te Aufl. gr. 8.

**Schelling, v.**, Proteſtantismus und Philoſophie. gr. 8°.

**Semiſch, Dr.**, die Evangelienſchriften, die ſogenannten apoſtoliſchen Apomnemoneumata des Märtyrers Juſtinus. gr. 8°.

---

Bei **Eduard Weber** in **Bonn** ſind ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Lateiniſche Hymnen und Geſänge** aus dem Mittelalter, deutſch, unter Beibehaltung der Versmaße. Mit beigedrucktem latein. Urtexte. Von Dr. G. A. Königsfeld. Nebſt Einleitung und Anmerkungen; unter Beifügung brieflicher Bemerkungen und Ueberſetzungen von A. W. von Schlegel. In einem Octavbande, geheftet, 25 Sgr.

**Catechismus, in quo christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur. Auctore Ioan. Monhemio. Dusseldorpii 1560. Novam editionem curavit, de vita et scriptis auctoris praefatus est Dr. Car. Henr. Sack, s. theolog. prof. etc. geheftet. 15 Sgr.**

---

Im Verlage der Unterzeichneten iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu erhalten:

**Dr. Philipp Marheineke's**

theologiſche Vorleſungen.

Herausgegeben von **Steph. Matthies** und **W. Vatke.**

Zweiter Band.

Auch unter dem beſonderen Titel:

**Syſtem der chriſtlichen Dogmatik.**

gr. 8. Preis 2⅔ Thlr.

Dr. Ph. Marheineke's Vorleſungen werden 5 Bände umfaſſen. Bd. I., Moral, koſtet 3 Thlr.

**Duncker und Humblot** in Berlin.

---

Bei **E. B. Schwickert** in Leipzig iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

**Lindner, W. B.,** Profeſſor Dr., Lehrbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte, mit beſonderer Berückſichtigung der dogmatiſchen Entwicklung. Erſte Abtheilung. gr. 8. 1½ Thlr.

So vielfach und trefflich die Kirchengeſchichte in unſerer Zeit behandelt iſt, ſo fehlt doch noch ein Werk, welches in der gedrängten Kürze des Lehrbuchs vornehmlich die dogmenhiſtoriſchen Reſultate berückſichtigt. Ein ſolches zu liefern und die Ergebniſſe der dogmenhiſtoriſchen Forſchung einem größern Leſerkreiſe zugänglich zu machen, war des Verfaſſers Beſtreben. Er hofft, in dieſer Beziehung namentlich auch den praktiſchen Geiſtlichen ein willkommenes Mittel an die Hand zu geben, an unſere Zeit, die dogmatiſch ſo tief bewegt iſt, den Prüfſtein des chriſtlichen Alterthums allſeitig legen zu können. — Die zweite und dritte, letzte Abtheilung des Lehrbuchs werden baldigſt nachfolgen.

---

Bei **Friedrich Fleiſcher** in **Leipzig** iſt ſo eben neu erſchienen:

## Die Grundlehre der Religion Jeſu

nach dem Principe des evangel. Proteſtantismus ermittelt und ſyſtematiſch entfaltet

von **Dr. Auguſt Francke,**

K. S. Conſiſtorialrath u. evang. Hofprediger.

Preis 1 Thlr.

---

Im Verlag von Joh. Georg Heyſe in Bremen iſt erſchienen:

**Tiele**, Paſtor, J. N., Chronologie des alten Teſtaments von Adam's Erſchaffung bis zur Befreiung der Juden aus Babel im erſten Jahre des Koreſch, mit 6 Tabellen, entworfen und den Theologen, gebildeten Schriftleſern und Geſchichtsforſchern vorgelegt. gr. 8. geh. 25 Ngr.

Eine geachtete Autorität ſpricht ſich über dieſe Schrift in der „Zeitſchrift für lutheriſche Theologie" ſehr beifällig aus, und empfiehlt dieſelbe als ein für die Apologetik ſehr wichtiges, mit Geſchick und Sachkunde präcis ausgeführtes, höchſt verdienſtliches Werk, nicht blos für Gelehrte (aber auch ihnen erwünſcht), ruhend auf einfachem Glauben an die göttliche Offenbarung.

---

Im Laufe des Jahres 1848 wird im Verlage von G. W. Körner in Erfurt, Arnſtadt, Langenſalza und Leipzig in vier Lieferungen (à 1 Thlr.) erſcheinen:

**Rinck-, Fiſcher- und Mendelsſohn-B.-Album.**

Ein Gedenkbuch dankbarer Liebe und Verehrung für die großen Todten, wie auch ein Handbuch für katholiſche und proteſtantiſche Organiſten, Orgel-Componiſten und Freunde des Orgelſpiels, mit Beiträgen von Original-Compoſitionen Meiſter älterer und neuerer Zeit. Herausgegeben von Gotth. W. Körner.

Wir machen Muſikfreunde, Lehranſtalten u. ſ. w. vorläufig auf dies großartige Unternehmen aufmerkſam und bemerken zugleich, daß der Ertrag in die Kaſſe des Guſtav-Adolph-Vereines fließt. Der Subſcriptionspreis für das in 4 Abtheilungen beſtehende Ganze iſt nur 4 Thaler, bis zum Erſcheinen der erſten Abtheilung gültig, während dann der Ladenpreis von 16 Thlr. eintritt.

Etwaige Beiträge zu dieſem Album werden bis Oſtern 1848 erbeten, wobei man bittet, dieſelben womöglich auf dem Wege des Buchhandels an uns gelangen zu laſſen.

Der Comité.

---

Digitized by Google

Digitized by Google